Archiv für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 46 · 1955 · HEFT 1

C. BERTELSMANN VERLAG

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal

concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER-EDITORS

Gerhard Ritter - Harold J. Grimm - Roland H. Bainton - Heinrich Bornkamm

REDAKTION-ASSISTANT EDITOR

Erich Hassinger

INHALT

Jahrgang 46, Heft 1

Zum „Problem inneres und äußeres Wort" bei den Täufern des 16. Jahrhunderts. Von Prediger *Wilhelm Wiswedel*, Bayreuth 1

Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten. I. Paracelsus. Von *Kurt Goldammer*, Prof. für Religionsgeschichte an der Universität Marburg 20

Portuguese Humanists and the Inquisition in the Sixteenth Century. By Dr. *Elisabeth Feist Hirsch*, Trenton, New Jersey 47

Marius Nizolius: Ciceronian Lexicographer and Philosopher. By *Quirinus Breen*, Professor of History, University of Oregon 69

The First Expression of Theodore Beza's Political Idias. By *Robert M. Kingdon*, Instructor in History, University of Massachusetts 88

Miszellen:

1. Ein neues Bild der Initia Lutheri. Von Dr. Dr. *Bernhard Stasiewski*, Lehrbeauftragter für osteuropäische Geschichte an der Freien Universität Berlin 100

2. Die Überlistung des Teufels. Von Pfarrer Dr. *W. Schulze*, Freiburg i. Br. 106

Forschungsbericht: Zur Geschichte der reformatorischen Bewegung in Polen. Von Pfarrer Dr. *A. Starke*, Sonnewalde, Nieder-Lausitz 107

Zeitschriftenschau 110

Buchbesprechungen 122

Zum „Problem inneres und äußeres Wort" bei den Täufern des 16. Jahrhunderts

Von Wilhelm Wiswedel

Von der Reformationszeit an bis in unser Jahrhundert hinein sind allerlei Stimmen laut geworden, die den Täufern zur Last legen, sie hielten nichts vom geschriebenen Wort Gottes, sondern erwarteten alles vom „inneren Wort", oder, wie andere sagen, sie hätten das „innere Wort" oder die innere „Erleuchtung", die „innere Stimme" auf Kosten der geschichtlichen Offenbarung übermäßig stark betont.

Sind nun solche den Täufern zur Last gelegten Anschuldigungen wirklich der geschichtlichen Tatsache entsprechend berechtigt?

Hören wir sie selbst: Schweizer Brüder, Huterer, Mennoniten und die um Hubmaier herum. Müntzer und Münstersche scheiden hier aus, da nicht nur namhafte Historiker, sondern schon damals die Regierung Ulrichs von Württemberg den Unterschied zwischen diesen und den eigentlichen Täufern klar erkannt und auch bekannt haben.[1])

Allgemein anerkannt ist die hohe Wertschätzung der Heiligen Schrift bei Hubmaier. In seinem „Preislied des göttlichen Worts" hat jeder der 18 Verse den Kehrreim: „Denn Gottes Wort bleibt ewig bstan." Die Heilige Schrift ist ihm der „Richtscheit", wonach in geistlichen Dingen das Urteil erfolgen soll; an ihrem „Goldstein" sind alle Lehren zu erproben. Es ist nicht schwer zu ersehen, daß Hubmaier das ganze geschriebene und gedruckte Gotteswort meint. „Man muß Schrift, Schrift bringen, das wird wie die Harfe Davids klingen." „Man soll zu Christi gesundem Wort nichts zutun und nichts davon nehmen." „Ich halte dafür, die Schrift sei auch ein Herkules." „Ich rufe Himmel und Erde zum Zeugen an, daß ich treulich gesagt habe: Verflucht sei, der das geringste Wort Gottes auflöst und nicht Amen dazu sagt." „Das Wort Gottes steht fest wie eine marpesische Mauer." „Die Schrift ist eine Freundin Gottes, in der Christus wohnt, haust und ruht, ein Makel ist nicht in ihr."[2])

---

[1]) Vgl. G. Bossert, Quellen z. Gesch. der Wiedertäufer, Bd. 1. Württ. Nr. 69. 70.

[2]) Vgl. Wiswedel, Balth. Hubmaier. Kassel 1939, S. 14. 15. 27—29. 31—33. 39.

In der „Christlichen Lehrtafel" spricht Hubmaier von einer „äußeren und inneren Ziehung Gottes". Er stellt sie nicht unabhängig, sondern die eine folgt aus der anderen. Voraus geht die „äußere Ziehung". Diese geschieht durch die öffentliche Verkündigung seines Wortes. Daraus folgt die „innere Ziehung": So hat Gott den Menschen auch inwendig erleuchtet an der Seele, „daß sie verstehe die unwidersprechliche Wahrheit, überzeugt durch den Geist Gottes und durch das gepredigte Wort, also daß der Mensch im eigenen Gewissen bekennen muß, daß dem also sei und daß es nicht anders sein möge . . . Das Wort Gottes ist Wasser allen Heilsdurstigen und wird in uns lebendig gemacht durch den Geist Gottes, ohne dessen Wirken es nur ein toter Buchstabe ist."

„Habt ihr Zwinglis Wort, wir wollen Gottes Wort!" war nach Keßler täuferischer Zuruf.[3])

Ambrosius Spittelmayr, welcher im Jahre 1528 in Kadolzburg bei Fürth-Nürnberg den Blutzeugentod starb, hält das geschriebene Wort für „das untrügliche Gotteswort", das er überall gelehrt. Das Bibelwort ist allen, die christlich leben, eine Quelle reichen Trostes.[4])

Hans Nadler von Erlangen bekennt: Das Wort Gottes habe ihn dazu bewogen, „ein neues Leben zu beginnen und sich auf seinen Glauben taufen zu lassen". Drei Bibelworte seien es gewesen, die ihn innerlich besonders gefaßt und nicht wieder losgelassen hätten. Und wo er in ein Land gezogen ist, da hat er in der Herberge und auf den Straßen den Leuten „Unterricht gegeben aus dem Worte Gottes".[5])

In Schrobenhausen in Bayern wurden mehrere Täufer, weil sie in einem Hause gemeinsam die Bibel gelesen hatten, ins Gefängnis gelegt.[6])

In einem Keller in Augsburg sitzen 60 Taufgesinnte beisammen. Hans Leupold und Jörg von Passau lesen aus der Bibel vor und erklären das Gelesene.[7])

Hans Schlaffer, ein früherer Priester, bekennt: „So sage ich und schwöre wie Paulus: Gott ist mein Zeuge in meinem Gewissen, daß das nun eine gute Zeit verkündigte und geschriebene Evangelium vom Glauben an Christum von mir hoch angesehen ist."[8])

Veit Grünberger, ein huterischer Sendbote, bemerkt in einem Brief

---

[3]) Vgl. Burkhardt, Basler Täufer, S. 43.
[4]) Wiswedel, Bilder und Führergestalten, Bd. 2, S. 12.
[5]) Ebd., S. 42 und 44.
[6]) Ebd., S. 44. [7]) Ebd., S. 82. [8]) Ebd., S. 194.

an Peter Walpot: „Ich achte, daß ich etwa noch 100 Kapitel aus dem Testamente (auswendig) könnte. Wenn ich das Neue Testament gehabt hätte bisher, so hätt ich keinen Zweifel, ich wollte es auswendig können, denn die Anfechtung lehrt aufs Wort merken."[9])

Als man 1538 den Huter Onoffrius in Tirol gefangennahm, fand man unter anderem auch ein Neues Testament in seiner Tasche.[10])

Thomas von Imbroich schreibt in seinem Bekenntnis an die Herren zu Köln, 1558: „Die Schrift kann nicht gebrochen werden; auch soll man dem Wort Gottes nicht zu- oder abtun. Es ist Gottes Wort, welches in Ewigkeit bleibt."[11])

Mathias Servaes schreibt einem Bruder aus dem Gefängnis, man möchte seiner Gattin, die nicht gefangen war, so bald als tunlich, ein holländisch Neues Testament bestellen, denn sie könne den hochdeutschen Druck nicht lesen.[12])

Johannes Baier von Lichtenfels, welcher 25 Jahre im Turm zu Bamberg lag, bis er in demselben entschlief, bittet in einem Brief an seine Glaubensgenossen um eine Bibel, denn „er leide großen Mangel an Gottes Wort viele Jahre lang" und habe großen Durst nach demselben.[13])

Paul Glock „vertrieb" sich die Zeit seiner 19jährigen Gefangenschaft „durch eingehendes Bibelstudium".[14])

Wolfgang Vogel, dem früheren Pfarrer zu Eltersdorf bei Erlangen, nahm man die Bibel weg, ehe sie ihn in Nürnberg in einen Turm einkerkerten.[15])

„Unser Konzilium ist die Schrift" — ein bekanntes Wort aus dem Munde Menno Simons.

In dem huterischen Katechismus finden wir bei der Behandlung des Vaterunsers am Rande nicht weniger als 131 biblische Beweisstellen.[16])

„Verleih uns, Herr, in deinem Wort zu leben und deinen Bund zu halten", bittet ein täuferischer Liederdichter.[17])

In einem Gespräch der Täufer Max und Bernhard Klampfer mit

---

[9]) Codex Michnay. Preßburg, Fol. 514.

[10]) Loserth, Der Anabaptismus in Tirol, in: Archiv für Österreichische Geschichte, Bd. 79, S. 13.

[11]) Bracht, Märtyrerspiegel, 1, 291—296.

[12]) Ebd., S. 247. [13]) Wiswedel, Bd. 1, S. 130.

[14]) Ebd., S. 159.

[15]) Bossert, in: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte. 1929, S. 29.

[16]) Wiswedel, Ein täuferischer Katechismus, in: ARG 37, Heft 1, S. 38ff.

[17]) Wiswedel, Bd. 2, S. 108.

dem Landmarschall in Wien lasen die Brüder demselben aus der Bibel vor.[18])

Immer wieder machen täuferische Gefangene geltend, daß sie „abstehen würden, wenn man sie aus der Heiligen Schrift eines Besseren belehren würde".

Warum, so möchten wir auch fragen, lehnen die Taufgesinnten denn die Taufe der kleinen Kinder ab? War's die innere Stimme, die sie dazu nötigte? Doch gewiß nicht, sondern einfach aus dem Grunde, weil sie im Neuen Testament von einer solchen nichts finden. Und weiter: Haben denn „die Diener des Wortes" auf ihren Reisen den Leuten von ihren vermeintlichen Gesichten und Träumen erzählt oder haben sie auf schlichte und schlichteste Weise das Wort des Heils in die Herzen der Menschen zu senken versucht? Sind nicht ihre Briefe, Sendschreiben und Bekenntnisse voll von Zitaten aus der Bibel unter Angabe von Kapiteln und Verszahl?[19]) In den Schriften des Schusters Preubler sowohl wie auch in der Rechenschaft eines Peter Riedemann wird zwanglos und schlicht ein Bibelwort an das andere gereiht und durch einfache Folgerungen und Deutungen verbunden. Kann man da noch von einer Geringschätzung oder gar Verachtung des geschriebenen Gotteswortes reden? „Die Täufer wollten gute Bibelchristen sein und sind das im großen und ganzen auch gewesen", bemerkt Walter Köhler mit Recht.[20]) Leonhart von Muralt schreibt: „Horsch zeigt, daß sich die Schweizer Brüder streng an das Bibelwort halten. Die Belege aus dem ganzen von Horsch beigebrachten Material, besonders aus den Disputationen zwischen Täufern und Prädikanten zu Zofingen 1532 und Bern 1538, zeigen diese Haltung. Die Täufer stehen auf dem Boden des Schriftprinzips."[21])

Auch Eduard Becker redet von einer ausgedehnten Bibelkenntnis der Täufer. Ebenso Bossert der Jüngere: „Sie sind die Stillen im Lande. Sie orientieren sich an der Bibel in fortgesetzter Schriftbetrachtung."[22])

Wenn man nun aber, bei aller Anerkennung der Wertschätzung des geschriebenen Gotteswortes von seiten der Täufer, erklärt: „Sie brauchen die Bibel mehr auf eine gesetzliche Art"[23]), oder sich gar dahin versteigt,

---

[18]) Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer, S. 263.

[19]) Vgl. ARG 1929, Heft 1/2, S. 57f.

[20]) Vgl. Mennonitische Geschichtsblätter. 1940, S. 19.

[21]) Vgl. Zwingliana, Neue Folge, Ergänzungsband 1, Heft 2, S. 123.

[22]) Blätter für Württembergische Kirchengeschichte. 1929, S. 8.

[23]) So Fritz Heyer. Vgl. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrgang 56, S. 23.

zu erklären: „Die Täufer passen sich zwar in ihren Verteidigungsschriften der Kampfweise der Reformationszeit an, aber darum müssen nicht alle ihre Behauptungen aus dem Bibelstudium herausgewachsen sein", dann ist das doch eine wunderliche Schlußfolgerung, zumal man für diese Behauptung keine Beweise bringt und keine Erklärung gibt.

Nachdem wir nun die Stellung der Täufer zu dem geschriebenen und gepredigten Wort Gottes beleuchtet haben, hören wir noch ihre eigenen Zeugnisse hinsichtlich des „inneren Wortes" oder des „inneren Lichts". Vorausschicken möchten wir nun, daß bei der Durchsicht der gesamten Täuferliteratur, ihrer Glaubensbekenntnisse, Katechismen, Rechenschaften, Briefe und Verhörsprotokolle verhältnismäßig wenig zu finden ist von dem „inneren Licht". Wir nennen hier die Namen folgender Prediger, Sendboten und Führer: Leonhard Dax, der „bibelfeste Streiter", Griesinger, Leonhard Schiemer, Nikolaus Geyersbühler, Hans Kräl, Jeronimus Kräls, Michael Seifensieder, Antoni Erdforter, Hans Oberecker, Ehrenpreis, Ambrosius und Hans Spittelmeier, Thomas von Imbroich, Mattias von Servaes, Hans Arbeiter, Hans Schmidt oder Raiffer, Julius Lober, Hand Nadler, Georg Nespitzer, Leonhard Dorfbrunner, Hans Leupold, der Schulmeister Würzburger, Georg Wagner, Hans Zuckenhammer, Veit Grünberger, Hans Schlaffer, Andreas Ehrenpreis, Hans Mändel, Hans Hut, Georg Zauring, Wolfgang Vogel, der Schulmeister Alexander von Thüringen, Melchior Rinck, Georg Blaurock, Michel Sattler, Philipp Plener, Jakob Wiedemann, Josef Hauser, Menno Simons u. a. Schon diese Feststellung, daß alle diese Führerpersönlichkeiten des Täufertums im geschriebenen Worte Gottes wurzelten und nicht vom „inneren Wort" reden, kann uns vor einem voreiligen, harten Urteil, das das gesamte Täufertum mit einem abstoßenden Makel belegt, bewahren.

Und nun hören wir auch einmal die täuferischen Männer, die durch die Schriften der alten Mystiker sich diesbezüglich hatten beeinflussen lassen.

Eitelhans Langenmantel: „Luther sagt: ‚Ich predige das Evangelium von Christo, und mit der leiblichen Stimme bringe ich dir Christum ins Herz.' Antwort: Derweil würden alle selig, die dich hören predigen, was ich doch nicht glaube. Ich sage dir, lieber Luther, es muß zuvor etwas in uns sein, daß sie die leibliche äußere Stimme inwendig kann annehmen."[24])

[24]) Wiswedel, Bilder und Führergestalten, Bd. 2, S. 74f.

Ambrosius Spittelmayr: ... ihr Fürnehmen sei nicht, Aufruhr zu stiften, sondern das göttliche Wort zu lernen und zu begehren, damit alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden ... und für sie zu bitten, daß sie erleuchtet werden mit dem göttlichen Licht. Spittelmayr erklärt dann aber sogleich, was er unter dem göttlichen Licht verstanden haben wollte: „Nicht durch sichtbare Gesichte, sondern durch den Geist Gottes stärkt, leitet und lehrt Christus seine Gesellschaft."[25])

Als in Jena gelegentlich der Verhandlungen mit gefangenen Täufern Melanchthon immer wieder gegen sie Bibelworte anführte, erklärte der Täufer Kraut, es stehe in seinem Herzen geschrieben, wie es sie denn Gott gelehret habe. Der Teufel könne auch schreiben. Überhaupt töte Magister Melanchthon mit seiner toten Schrift mehr Leute denn alle Henker.[26])

Hans Höhne in Halberstadt antwortet auf die Frage, von wem er die Ketzerei gelernt habe: es habe ihn dies kein Mensch gelehrt, sondern der Vater im Himmel habe es ihm mit seinem heiligen Finger ins Herz geschrieben, denn er habe gesprochen: „In den letzten Tagen will ich meinen Geist geben über alle Völker, daß sie sollen von Gott gelehret sein." Denselben Geist habe er auch von Gott empfangen.[27])

„Die Schrift und das äußere Wort", sagt der Täufer Umblaufft in Regensburg, „bleiben nur des lebendigen Gotteswortes Zeugen und Latern." „Darum kann ja ein Mensch selig werden ohne Predigt und Schrift." Beweis: sonst könnten ja Ungelehrte, die nicht zu lesen verstehen, nicht selig werden. „Gott, unsren Erretter, verstehen und erkennen wir nicht durch den toten Buchstaben, sondern durch die Innewohnung Christi (Gal. 2, 20)." Beweis: Den Schriftgelehrten und Pharisäern sei das geschriebene Wort kein Führer zu Christo geworden, sondern „zum Strick und zur Wiedergeltung". Wiederum wären auch alle die verdammt, die es nicht hören, und alle, die 3000 Jahre vor dem geschriebenen Gesetz gewesen sind, von Adam bis auf Mose. „Darum soll man die Seligkeit dem inneren lebendigen Wort Gottes allein zuschreiben und gar nit an das äußere Wort oder die Schrift binden, wie nutz sie auch immer dazu sein mag, so Gott deren Verstand dazu offenbart." Die Schrift sei gut denen, die sie recht brauchen, aber aus dem Mißbrauch der Schrift fließe alle Ketzerei und aller Unglaube.[28])

---

[25]) Ebd., S. 14. [26]) Ebd. Bd. 1, S. 75f. [27]) Ebd., S. 94.
[28]) Ebd., S. 94f.

Ein andrer Regensburger Täufer bekennt: Die Erkenntnis der Wahrheit komme aus keiner menschlichen Studierung . . ., es habe sie nur, dem sie Gott gegeben aus Gnaden durch das Licht seines Geistes.[29])

Michael Jungemann aus Kürnbach hält das Predigtamt für ein gut christliches Amt, wenn das Wort Gottes lauter und rein gepredigt werde und man sich demgemäß halte, ein Prediger müsse unsträflich sein . . . Wozu ihn Gott ermahne und erleuchte, dem wolle er nachleben.[30])

Michel Humels Witwe in Württemberg, 70 Jahre alt, ist „unbelehrbar". Sie sagt kurz und bündig, sie sei vorher genug erleuchtet.[31])

Ähnlich erklärt Margarete Fleckelin, daß sie durch „sonderliche Erleuchtung" zu dieser Lehre gekommen sei.[32])

Melchior Greiner kann nicht mit offenbaren Sündern zum Abendmahl gehen, das verbietet Paulus den Korinthern. Er sei kein Verächter göttlicher Ordnung, könne aber Gott für seine Erleuchtung kein Ziel stecken. Die Predigt höre er gern.[33])

Jakob Kautz, einst lutherischer Prediger: „Das Wort, welches wir äußerlich mit dem Munde reden, mit fleischlichen Ohren hören, mit Händen schreiben und drucken, ist nicht lebenhaftes noch ewig bleibendes Wort Gottes, sondern nur ein Zeugnis oder Anzeigung des inneren, damit dem äußeren auch recht geschehe." „Nicht Äußerliches, es sei Wort oder Zeichen, Sakrament oder Verheißung, ist der Kraft, daß es den inneren Menschen versichern, trösten und gewiß machen möchte."[34])

Leopold Scharnschläger in einem Brief: „Liebe Brüder, wiederholt habt Ihr in Eurem Schreiben vom Wort (Buchstaben) gemeldet. Ich meine, Ihr habt im Buch der Verantwortung auf Schwenckfeldts Jud. im 4. Kapitel der 96. Antwort wohl vernommen, wie dies Wort gegen den Schwenckfeldt gebraucht worden sei, und meine Meinung ist auch diese, daß das Wort Buchstab auf das Alte Testament zu beziehen sei, wo es sich, wie Röm. 2, 29 und 2. Kor. 3, 7 findet, nicht auf das Neue, das den lebendigmachenden Geist und die Gnade durch den Glauben mit sich bringt, darum gebührt uns die Heilige Schrift, zum Amt Neuen Testaments gehörig, nit einen toten Buchstaben zu nennen, wie etliche tun, weil sich solche Schrift selbst die heilige Schrift nennt, da sie von heiligen Menschen Gottes geschrieben und vom Heiligen Geist eingegeben ist, an sich selbst nur tote Tinte und Papier sind, aber wahren Verstand

---

[29]) Nestler, Die Wiedertäuferbewegung in Regensburg, S. 33.
[30]) Bossert, Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, S. 531.
[31]) Ebd., S. 496. [32]) Ebd., S. 382 [33]) Ebd., S. 432.
[34]) A. Weckerling, Leonhard Brunner. Worms 1895. S. 15—17, Einleitung.

und Meinung nach ist die Heilige Schrift nit tote Tinte und Buchstabe. Wenn aber die Heilige Schrift mit ihrem Sinn und Verstand im Herzen durch den Heiligen Geist nicht aufgetan und lebendig gemacht wird, dann ist nicht allein die Heilige Schrift tot, sondern Christus selbst samt seiner Lehre, seinem Leben, Leiden und Sterben und seiner Auferstehung, sie ist ihm kein Nutz zum ewgen Leben, gesetzt auch, er lese und brauche sie so lang und oft er will. Die Heilige Schrift ist an sich das gelehrte Wort Gottes, und darum wollte ich sie nicht einen toten Buchstaben, sondern Heilige Schrift heißen, wie sie sich selber heißt."[35])

Ludwig Hetzer, welcher mit Denck 1527 die Propheten in deutscher Sprache herausgab: „Wer nur auf die Schrift geht, der bekommt wohl ein Wissen, aber ein unnützes, das nicht bessert, wie denn allen denen widerfährt, die den Glauben vom Lesen und Hörensagen überkommen und davon keine andere Rechenschaft zu geben wissen, als: ich habe es in diesem und jenem Kapitel gelesen. Kein Mensch kann die Schrift verstehen, er habe sie denn im Abgrund und in der Welt seiner Seele erfahren und gelernt." „Außer dem redet der Mensch von der Sache, wie ein Blinder von der Farbe."[36])

In Marbecks Antwort auf Schwenckfeldts Beurteilung des Bundes über Bundesbezeugung vom Jahre 1542 sagt der Verfasser, daß Schwenckfeldt die Täufer beschuldige, daß sie zwei Wort Gottes wollten machen, ein innerliches und ein äußerliches.[37]) Dagegen verwahren sich die Brüder: „Wir heißen nit Tinte oder Papier oder was an Büchern heiliger Schrift vergänglich ist, Gottes Wort, Geist und Leben, sondern den inhaltenen verfaßten, geredeten und geschriebenen Sinn meinen wir. Es liegt in solchem Fall allein am Glauben, ohne welchen Gottes gepredigtes oder geschriebenes Wort nit in das Herz kommen, noch darin wohnen mag, daß sie darinnen Geist und Leben seien, wie der Herr sagt: ‚Die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben, aber es sind etliche unter euch, die glauben nicht.' Als wollte er sagen: sie sind allein durch den Glauben bei den Menschen Geist und Leben. Und weiter: ‚Ihr habt Gottes Geist nicht in euch wohnen, denn ihr glaubt dem nicht, den Gott gesandt hat.' Sie glauben dem Zeugnis nicht, das Gott vor Christi Menschwerdung in Gesetz und Propheten getan hat, an welcher Schrift er sie wieder erinnert, wenn er sagt: ‚Ihr suchet in der Schrift, weil ihr meint, ihr hättet das

[35]) Zeitschrift des Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens. 1928, S. 11—12.

[36]) Karl Hagen, Der Geist der Reformatoren und seine Gesetze, II, S. 288.

[37]) Bundesbezeugung, S. 518f.

ewige Leben darinnen', wie noch heute alle diejenigen meinen, die das schriftliche, gepredigte Wort Gottes nicht im Herzen als durch den Glauben zum Leben, sondern außerhalb nur in Büchern haben. Es sind nit zwei, sondern nur ein Wort Gottes. Was die Heilige Schrift als Gottes Wort heißt, das ist wahrhaftig Gottes Wort. Wer es widerspricht, den heißt die Schrift Lügner. Das äußerlich gepredigte oder geschriebene Wort Gottes hilft niemand, wenn der Glaube nicht dazu getan wird von denen, die es hören. Die äußerliche Wahrheit ist ein Mitzeugnis und eine Wahrheit mit der innerlichen Wahrheit im gläubigen Herzen. Wenn der Mensch Gottes Wort hört und glaubt, in dessen Herzen macht der Heilige Geist es zu Leben. Gottes feste Ordnung ist, daß er ‚durch Mittel äußerlicher Dienst gläubig und selig macht'."[38])

In der Druckschrift „Prozeß, wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern" geben die Brüder auf die Anschuldigung, daß sie lehrten, daß Gott sich ohne das äußere Wort zu erkennen gebe und daß sie das Schwergewicht auf die innere Erleuchtung legten, eine unzweideutige Antwort. Einleitend bemerkt man, daß es ihnen keine Freude mache, solchen schamvollen Lügen entgegenzutreten, aber um des Wortes Gottes willen dürfe man nicht versäumen, denselben zu widerlegen und diese kniffeligen listigen Gegner der Wahrheit zu beschämen. „Wir halten nicht dafür, daß Gott sich ohne das Hören des gepredigten Wortes zu erkennen gibt", denn das bedeute eine Herabsetzung der von Gott festgesetzten Ordnung. Mit Paulus (1. Thess. 2, 13) sprechen sie: „Die Gemeinde Gottes um solcher Gabe ohne Unterlaß Gott dankt, wenn sie empfängt das Wort göttlicher Predigt und nahmen es nicht auf als Menschenwort, sondern als wahrhaftiges Gotteswort, welches in den Gläubigen kräftiges Gottleben wirkt. Denn, lieber Melanchthon und Joh. Brenz, uns ist nicht unwissend, daß Gott dem Saulus wohl selbst ohne menschliche Mittel die Gabe des Heiligen Geistes und sein Gesicht aus eigener Macht hätte überreichen mögen. Er aber wollte seiner Ordnung nicht vorgreifen, sondern Ananias mußte solches als ein Mittel und Werkzeug Gottes tun. — Also hatte Gott, der Allmächtige, wohl den Kornelius und ander mehr in eigner Macht seiner Stärke vermöcht außerhalb Petro den göttlichen Verstand und das himmlische Leben ohne Predigt und Lehr zu erkennen geben. Er tat es aber nicht, sondern Petrus mußte von Joppe in die Stadt Cäsarea reisen und ihnen das Wort des Lebens verkündigen, welchem sie fleißig zuhörten und empfingen den

[38]) Ebd., S. 149—150. 518—522. 523. 529—530.

Heiligen Geist und glaubten dem gepredigten Wort. Daher sagt Paulus: ‚Der Glaube kommt aus der Predigt.' Auch hat doch Christus selbst gesagt: ‚Gehet hin in alle Welt . . .'." Weiter erinnern die Brüder an die Stimme vom Himmel bei der Taufe und Verklärung Christi: „Dies ist mein lieber Sohn, den sollt ihr hören." Und hinsichtlich seiner Jünger sagt der Herr: „Wer sie höret, der höret mich."

Aber das äußerliche Wort, das den Völkern gepredigt wird, ist die Abbildung und Anweisung des innerlichen Wortes, da der Gläubige empfindet die Gnade und Kraft Gottes im Herzen und in der Seele, welches ihn durch den Finger göttlicher Liebe des Heiligen Geistes ist eingeschrieben worden. Und das ist nicht das aufs Papier oder steinerne Tafeln verzeichnet als ein alsontrafekt[?] Bild, auch nicht, das so äußerlich gehört wird, weil nicht die Hörer, sondern die Täter in Werken der Gottseligkeit eines himmlischen Lebens, wie die Schrift sagt, Gott angenehm und wohlgefällig sind.[39])

Einen weiteren Beweis dafür, daß auch die Huterischen Brüder dem geschriebenen Wort keinen sekundären Platz eingeräumt haben, finden wir in dem Geschicht-Buch der Huterischen Brüder. Im Jahre 1546 verweigerte der Täufer Benjamin Kempel aus Sabatisch, den Predigtdienst und die tägliche Gebetsversammlung anzuerkennen. Gefragt nach dem Grunde, gab er zur Antwort: Die Gerechten bedürften keiner Lehre, der Heilige Geist solle sie lehren, und das gemeinsame Gebet sei nur eine menschliche Gewohnheit und nicht durch den Heiligen Geist getrieben. Alle äußerlichen Gebräuche, so z. B. die Taufe und das Abendmahl, seien dem Christen nicht notwendig. Den Dienst der Lehrer hielt er nicht für göttlich. In Summa: er glaubte, daß die Huterische Gemeinde nie die rechte Stellung innegehalten . . . Da er „hochmütig in seiner selbsterdichteten Meinung verharrte", wurde er aus der Gemeinde ausgeschlossen.[40])

In Peter Riedemanns Rechenschaft heißt es: „Wenn das Wort gehört und demselben Glauben gegeben wird, so wird der Glaube mit der Kraft Gottes, dem Heiligen Geist, versiegelt. Der Heilige Geist wirkt aufs Herz — es ging ihnen durchs Herz (Apg. 2) —, aber er wohnt noch nicht darin. Erst wenn der Mensch sich dem Wort hingibt, erschließt, glaubt,

[39]) So im 8. Buch des „Handbüchleins wider den Prozeß, der zu Wurms am Rein wider die Brüder, so man die Huterischen nennt, ausgangen ist". 1527. — Diese 167 Blätter starke Handschrift befindet sich in Besitz der Huterischen Brüder in Kanada.

[40]) Ebd., S. 630—631.

macht er Wohnung. Wo der Geist nit dem Wort zugeben wird, mag es die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nit erlangen." „Aber", so heißt es weiter, „dieser (errettende) Glaube kommt vom Hören der Predigt des Evangeliums. Durch fleißiges Zuhören und Annehmen der Predigt des Evangeliums werden wir Teilhaber der Gemeinschaft Christi. Durch das Wort ruft Gott Menschen zur Errettung und durch dasselbe offenbart er sich und gibt sich zu erkennen."[41])

Mit am stärksten hat wohl Johannes Denck das „innere Wort" betont. Die dunkle schwere Sprache, die ihm eigen war, ist vielfach nicht verstanden und von seinen Gegnern in einem Sinn ausgelegt worden, den er selbst nicht mit den Worten verknüpft hatte. Denck hat die Autorität der Heiligen Schrift nicht bloß gefordert, sondern in seinen Schriften auch aufs reichste bestätigt. In seinem „Widerruf" bemerkt er: „Die Heilige Schrift halte ich über alle Schätze, aber nicht so hoch als das Wort Gottes, das da lebendig, kräftig und ewig ist, denn so es Gottes Wort ist, so ist es Geist und kein Buchstabe, ohne Feder und Papier geschrieben, daß es nimmer ausgetilgt werden mag. Darum auch die Seligkeit nicht an die Schrift gebunden ist, wie nützlich und gut sie auch dazu sein mag."[42]) „Die Heilige Schrift ist wahr und beständig und offenbart uns nichts anderes, als was Gott in Wahrheit will. Wohl dem Manne, in welchem das Wort wahr ist, wie es in Gott wahr ist und in alle Ewigkeit bleibt. Die Stimme, die in aller Menschen Herz predigt, das ist jener unsterbliche Geist, der seit ewigen Zeiten den Menschen den Willen Gottes vermittelt hat, in Christo Mensch geworden. Das Wort Gottes, der Geist Christi, der von Ewigkeit her war, ist bei dir, ehe du den historischen Christus und die Heilige Schrift kennst. Dieses ‚innere Wort' vermittelt dann die Möglichkeit des Verständnisses des äußeren Wortes, bewirkt daß wir jenes innere Wort nicht aus uns selbst haben, sondern von Gott. So bleibt auch Gott die Ehre und das Verdienst."[43])

„Das Licht, das Wort Gottes, das unsichtbar ist, scheint in aller Menschen Herzen, die in diese Welt kommen, denn es ist von Anbeginn darin."[44])

Zwei Faktoren sind es, die zum Glauben führen, erstens die Heilige Schrift, welche den Weg zeigt, wie eine Leuchte in der Nacht. Zweitens der Morgenstern, welcher die Sonne der Gerechtigkeit, d. i. Christus,

---

[41]) Blatt 34. 36. 56. 73.

[42]) „Was da geredet sei, daß die Schrift sagt, Gott tue Gutes und mache Böses".

[43]) Ordnung Gottes und der Kreaturen Werk, Abschnitt 1.

[44]) Protestation und Bekenntnis, Kap. III.

ankündigt. Das innere Wort, die Stimme des Heiligen Geistes, das zum Aufgehen und Gedeihen bestimmt ist.[45])

Wer nicht zu Gott richtig steht, wer nicht von seinem Geist durchdrungen ist, nicht von seiner Liebe erfüllt ist, der kann die Schrift nicht verstehen. Die innere Stimme ist die Grundlage für den Glauben. Glauben heißt dem Worte gehorchen. Denck erinnert an Abraham, der doch kein geschriebenes Gotteswort besaß und doch den Tag Christi sah und sich freute. „Indem ich nun an der Hand des inneren und äußeren Wortes fortschreite, gelange ich zu der Überzeugung, daß die innere Stimme in mir ein Funke des göttlichen Geistes ist. Aber dieser göttliche Funke ist in vielen Herzen verdunkelt. Nur derjenige kann die Heilige Schrift recht verstehen, der selber vom Licht des göttlichen Geistes erleuchtet ist. Darin soll niemand es wagen, die Schrift für sich und andere auszulegen, ehe er seinen Willen in Einklang weiß mit der Stimme in seinem Herzen, die ihm befiehlt, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Joh. 7, 17. Ihr sagt, die Heilige Schrift könne jeder verstehen, der die Sprache kann und die Historie weiß, worauf sie sich zieht, und glauben mithin, daß menschlicher Verstand und Vernunft, wie sie ihm gegeben, das Recht der Erläuterung und Deutung zustehe. Nein, die weltliche Weisheit genügt nicht, sondern es ist wahr, was Petrus sagt, daß die Auslegung dem göttlichen Geiste zugehört, eben dem Geiste, der sie auch gegeben hat. Wer auf die Offenbarungen Gottes in seiner Brust nicht achtet, sondern sich untersteht, die Heilige Schrift auszulegen, was doch nur dem göttlichen Geiste zukommt, der macht gewiß aus den Geheimnissen Gottes, die in der Heiligen Schrift niedergelegt sind, ein wüster Greuel und mißbraucht die Gnade, die ihm gegeben ist.“[46])

Hiermit haben wir wohl die diesbezüglich wichtigsten Gedanken Dencks wiedergegeben.

Nächst Denck ist es Stadler, welcher sich in drei Schriften mit unsrer Frage eingehend beschäftigt. In seiner Abhandlung „Eingang ins Christentum“[47]) lesen wir folgende Sätze: „Im Evangelium, dem geschriebenen Wort, wird allen Menschen die Buße von den toten Werken fürgehalten, denn es spricht des Herrn Wort: ‚Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.‘ Die Prediger müssen Christum und sein Wort recht vortragen und schneiden: das Evangelium von Christo, Ursache und Grund seiner Menschwerdung, seines Lebens,

[45]) In seiner Schrift „Vom Gesetz Gottes“.

[46]) In seinem Bekenntnis vom Jahre 1525.

[47]) Brünn, Mährisches Landesarchiv, Becksche Sammlung, Nr. 50, Blatt 5—8.

seiner Lehre, seines Sterbens, seiner Auferstehung, Himmelfahrt, seines Reiches und zukünftigen Gerichtes, von seiner Gemeinde usw. Wer aufrichtig ist, den erleuchtet Gott und zieht ihn inwendig und spricht: O Mensch, was bei dir unmöglich ist, das ist bei mir alles möglich, ich will geben und an dir tun, wo du mir glaubst, wie mein Wort lautet, und dich willig und frei mir ergibst und vertraust . . ., so soll es dir leicht werden aus Gnaden. Wo nun der Mensch der göttlichen Predigt von Herzen glaubt, der Wahrheit gehorsam ist, und der Welt mit ihrem Tun absagt und sich Christo ergibt und in freiwilliger Gelassenheit alles duldet, da wird der Mensch ein Tempel Gottes . . . und wird er treu erfunden bis in den Tod, dann wird er auch mit allen denen, die ihre Kleider gewaschen im Blute des Lammes, die Krone des Lebens empfangen."

Ähnliche Gedanken bringt Stadler in seiner Epistel, die er von Ladomir in Podolien an die Brüder in Krasnikow schrieb.[48])

Ausführlich behandelt er aber unseren Gegenstand in einer besonderen Schrift, die den Titel trägt: „Vom lebendigen und geschriebenen Wort oder von äußerlichem und innerlichem Wort und ihrer Wirkung im Herzen. Unterschied und Bericht".[49]) In dieser Abhandlung vermerkt Stadler eingangs, daß alle Kreatur und alles Geschaffene, auch die Geschrift und das mündliche und gepredigte Wort gut ist. Es ist aber nicht das lebendige Wort. Wer die Schrift recht brauchen will, darf ihr nichts Menschliches unterlegen, aber er muß sie auch von dem innerlichen Wort des Herzens unterscheiden. Das äußerliche Wort ist das Wort, das Christus seinen Aposteln befohlen hat, da er sagt: „Prediget das Evangelium aller Kreatur." Hier wird predigen, glauben und taufen alles äußerlich genommen und gehandelt und sind doch nur Zeichen des lebendigen Worts, Glaubens und Taufens, welches Gott alles wirkt durch seine Gerechtigkeit. So sagt auch Paulus: „Der Glaub kommt aus dem Gehör der Predigt, das Gehör aber durch das Wort Gottes. Ein rechtschaffener Prediger muß das wahrhaftige Wort Gottes im Abgrund der Seelen überkommen, das heißt dann das Wort Gottes im Abgrund der Seelen. Aber das man predigt, ist nur das Zeugnis oder Zeichen des wahrhaftigen. Das innerliche Wort wird nit geschrieben, weder auf Papier noch auf Tafeln, wird auch nit geredet oder gepredigt, allein der Mensch wird bei ihm selbst von Gott damit versichert im Abgrund der Seelen und wird eingeschrieben in ein fleischernes Herz durch den Geist Gottes mit dem Finger Gottes. Das innerliche Wort wird bezeugt durch das äußer-

---

[48]) Ebd., Blatt 47. [49]) Ebd., Blatt 10—12 u. 17—21.

liche . . ., wie ein Zeiger vor einem Wirtshaus bezeugt den Wein im Faß, aber das Zeichen ist nicht der Wein; also geht's auch nach Gottes Ordnung, daß allweg Leibliches dem Geistlichen vorangeht; der Glaub des Gehörs geht vor der Rechtfertigung, nach welcher dann der rechte Glaub aufgeht und wirkt kräftiglich gegen Gott und alle Kreatur. Das geht aber nicht so schnell wie unsre Schriftgelehrten sagen, welche die armen Leute überreden, daß sie sprechen: Glaube! Glaube! Ja, das wird man in kurzer Zeit wohl sehen. Da sprechen sie: dem lieben Gott ist alles möglich. Ja, das ist wohl wahr, aber er tut's nicht allweg, sondern ordnet alle Dinge nach Maß, Zahl und Gewicht nach seiner Allmacht und Barmherzigkeit."

Diese seine Darlegungen erhärtet Stadler nun durch biblische Beispiele. „Abraham hörte Gottes Wort und glaubte demselben, und das wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Das äußerliche Wort wirkte in ihm und reichte ihn bis zu der Rechtfertigung. Als aber die Glaubensprüfung kam, ward dieser Glaube ganz in Unglauben verschlossen und er verleugnet sein Weib vor Pharao. So war es auch bei Jakob. Gott hatte ihm verheißen: Ich will dich behüten, wo du hinziehst, und dich nicht verlassen, bis ich alles vollbringe, das ich dir verheißen habe. Als er aber später hörte, daß sein Bruder Esau mit einem großen Heer ihm entgegenzog, da ward das Verheißungswort Gottes und sein Glaube ganz in Unglauben verschlossen. Er fällt vor seinem Bruder nieder und bittet um Gnad. Wo bleibt da das Wort und der Glaub? Auch bei David war es nicht anders. Er war auf Gottes Geheiß zum König über Israel gesalbt worden, und er hat geglaubt. Als er aber dann von Saul mit tausend Mann gesucht und umlagert war, da meinte er, Gott habe ihn verlassen, und konnte dem Wort nicht glauben.

O wie weh geschieht dem Menschen, ehe sein Glaube abgesondert wird vom Unglauben in der Rechtfertigung und Prob: Wie hoch der Mensch im Anfang glaubt, so schwindet ihm ganz und gar Wort und Glaube, ehe er der Güt und Barmherzigkeit Gottes inne wird. Das Körnlein muß zuvor in jedem Menschen sterben, ehe es zur Frucht kommt. Der Mensch muß zuvor zermalmt werden. Es nutzt ihm nichts, daß er weiß, wie es Abraham, Isaak, Jakob und allen Freunden Gottes ergangen ist; ja, wenn er auch die ganze Bibel weiß, so ist es nichts denn ein Mundwerk, ihm und andern kein Nutz. Wenn das Wort, das er hört, vernimmt und glaubt, nicht gerechtfertigt und probiert ist, wird es allweg nur ein Zeichen, Zeugnis oder Buchstabe des lebendigen Worts genannt. Ein Bild von einem Menschen ist noch nicht der Mensch

selbst. So, meint Stadler, ist das gedruckte Wort nur ein Bild oder Zeichen des lebendigen Wortes. Die Prediger, so fährt Stadler fort, betrügen vielfach die armen Leut, indem sie sie hinweisen auf das Zeugnis, so man hört oder predigt, oder in Büchern liest. Sie überreden sie, es sei Gottes Wort, und das Volk bleibt doch unbeseligt, und ihrer Lehr folgt keine Besserung des Lebens. Das sieht man vor Augen.

Dem inneren Wort geht nach der Ordnung Gottes das äußerliche Wort vor, und der Prediger soll durch das äußere Wort vor ermahnen, daß man sich Gott ergebe und den innerlichen Lehrmeister höre und daß man das Volk nit auf das äußerliche Wort verharren lasse, sonst macht man einen Abgott aus dem Prediger, der Schrift und den Worten. Sie sind allein Bild oder Zeichen oder Werkzeuge. Es hilft nicht und ist nicht genug, daß man bekennt, Christus ist in Maria ins Fleisch gekommen, Christus muß auch in uns Fleisch werden im Wort und durch den Geist, wie Paulus schreibt (Gal. 2): ‚Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.' Und an einem andern Ort: ‚Die Welt ist mir gekreuzigt und ich der Welt.' Ja, welcher Mensch also Christus bekennt, der darf sich wohl des lebendigen Worts rühmen. Ein solcher kann recht von der Wahrheit zeugen. Solche Prediger wollen wir von Gott erwarten.

Das Alte Testament, wie es beschrieben ist nach dem Buchstaben, unterscheidet sich in diesem Punkt nicht von dem Neuen Testament, denn es wird gepredigt durch Kreaturen im Gleichnis gleichwie das Neue Testament. Gebot, Gesetz oder Wort, es sei Moses oder die Propheten, die Evangelisten oder Apostel, Paulus wie Johannes, wie Johannes auch meldet: ‚Ich schreibe euch nicht ein neu Gebot, sondern alt, das ihr habt von Anfang gehabt.' Das neue Gebot ist alles, darnach wir leben, eingepflanzt in unser Herz durch den Heiligen Geist; das neue Gebot oder lebendiges Wort Gottes, wenn es in uns lebt, uns regiert, von Sünd neu gebiert nach dem Willen Gottes, wie er es von uns begehrt als neue Menschen in Christo."[50])

Wir ziehen nun aus vorstehenden Zeugnissen folgenden Schluß:

1. Aus allen Schriften der Täufer ist ersichtlich, daß sie nicht jede geschichtliche objektive Heilsübermittelung leugnen und alles vom

[50]) Es sind zum Teil seltsame, aber gewiß ganz andere Gedankengänge als die, welche man in dieser Schrift Stadlers gefunden haben will. Aus diesem Grunde hielten wir es für gegeben, den Verfasser ausführlich zu Wort kommen zu lassen. Klar ersichtlich ist aber auch, daß Stadler sich vielfach seine Gedankengänge und Bilder aus mystischen Schriften geholt hat.

„inneren Licht" und der Wirkung des Geistes Gottes erwarten. Auch Stadler bekennt sich sowohl zum Alten wie zum Neuen Testament. Unzweideutig sind doch seine Worte: „Dem innerlichen Wort geht auch der rechten Ordnung Gottes das äußerliche vor und der Prediger soll durch das äußerliche Wort vermahnen."

2. Sie glauben aber, daß zum objektiven und überlieferten schriftlichen Wort die auf das Subjekt gerichtete Wirksamkeit des Heiligen Geistes kommen müsse. Sie lösen das innere Wort nicht vom äußeren; Wort und Geist oder „inneres Licht" gehören zusammen. Sie bilden ein Ganzes, aber so, wie in einem Zwirnfaden zwei Fäden zusammen verbunden sind. Wort ohne Geist ist ihnen toter Buchstabe. Der lebenspendende Gottesgeist macht das geschriebene Wort zu „Gottes Wort". Das Wort ist das Schwert des Geistes. Beide gehören zusammen. So bekennt Wolfgang Vogel: „Der Geist klebt und hängt allein am edlen, reinen, zarten und heiligen Wort Gottes durch einen starken und festen Glauben."

Und in dem bekannten Marbeckbuch lesen wir: „Das äußerlich gepredigte oder geschriebene Wort ist mit dem innerlichen Wort als ein Wort vieler Wörter, dem Sinn nach eins und in eins dient und miteinander stimmt." Die Idee des „inneren Wortes" ist also nicht im Sinne einer inneren Inspiration zu verstehen, sondern als eine erleuchtende Mitwirkung Gottes. Dieses innere Wort oder Geist schärft das innere geistige Auge und gibt ihm eine rechte Auffassung der in dem geschriebenen Wort geoffenbarten Wahrheit.

3. Die Täufer glauben nicht, daß der schon ein brauchbarer Diener des Wortes sei, der es verstehe, die rechte Lehre zur Darstellung zu bringen, und daß das geschriebene Wort an und für sich seine Wirkung ausübe, auch wenn es durch den Mund eines Ungläubigen verkündigt werde. Sie konnten mit Recht darauf hinweisen, daß niemand die Pharisäer, was den äußeren Buchstaben betrifft, an Gelehrsamkeit übertroffen habe, und doch waren sie fern von wahrer Erkenntnis Gottes und Christi. „Es gibt Schriftgelehrte", sagt Ascherham, „die gesandt werden ohne den Heiligen Geist, allein aus der Schrift, daher nehmen sie ihre Weisheit und Kraft. Diese, wenn sie den Geist des Buchstabens empfangen haben, so gehen sie hin und machen ein Gewerbe damit, und so haben sie nur den toten Buchstaben den Leuten zu geben."[51]) So sagt auch Stadler: „Wir brauchen Prediger, die das geschriebene Wort als Lebenskraft erfahren haben und vom Geiste Gottes erleuchtet sind."[52]

[51]) Vgl. meine Arbeit über Ascherham in: ARG 1937, Heft 1/2, S. 13.

[52]) Von Luther soll das feine treffende Wort stammen: „Auch das reinste Quell

Ein Diener des Worts, so meinten sie, müsse vor allem ein frommer Mann sein, und nicht die kirchliche Ordination, sondern die innere Berufung und Ausrüstung durch den Heiligen Geist mache den Prediger. Der Geist, der das Wort schafft, macht es auch wirksam, nicht der Vortrag der „reinen Lehre". Denck, dessen religiöses Leben im Nährboden des Mittelalters wurzelt, zitiert wiederholt 2. Kor. 3, 6, wo der Apostel sich gegen die Vergötterung des Buchstabens wendet und ihr die Tatsache entgegensetzt, daß der Buchstabe der Heiligen Schrift erst durch Gottes Geist zum lebendigen und lebenschaffenden Wort werde. Nun ist gewiß nicht zu leugnen, daß Denck, Kautz und Stadler zu einer starken Vergeistung und Verinnerlichung neigen. Aber der Gefahr des Pantheismus sind sie nie erlegen. Da das Leben ihnen praktische Aufgaben stellte, blieben sie bewahrt. Klar hat das auch Walter Köhler erkannt, wenn er bemerkt: „Denck hat sich von der Mystik, insbesondere von der ‚Deutschen Theologia' stark beeinflussen lassen, doch ist die Spekulation unter Einfluß lutherischer Gedanken in Biblizismus umgebogen."[53]) Das beweist unter anderem auch die Tatsache, daß Denck so viel von der „Nachfolge Christi" redet, denn diese ist doch nicht zu vollziehen ohne die Heilige Schrift, da man doch ohne das Evangelium nicht weiß, worin sie besteht. Aber die Voraussetzung für die Nachfolge Christi ist nach Denck die Willensfreiheit und das göttliche Licht in der Menschenseele.

Auch Jakob Kautz braucht hinsichtlich des „inneren Wortes" starke Ausdrücke. „Das Wort, welches wir äußerlich mit dem Munde reden, mit fleischlichen Ohren hören, mit Händen schreiben und drukken, ist nicht lebenhaftes, rechtes noch ewig bleibendes Wort Gottes, sondern nur ein Zeugnis oder Anzeigung des inneren, damit äußerlich auch recht geschehe. Nichts Äußerliches, es sei Wort oder Sakrament oder Verheißung, ist der Kraft, daß es den inneren Menschen versichere, tröste und gewiß machen möchte." Daß aber Kautz das „äußere Wort" verworfen habe, kann man nicht sagen, man beachte seine Worte: „damit äußerlich auch recht geschehe".[54])

Es ist doch so: die Täufer sahen, daß die neuen Prediger vielfach einseitig das geschriebene Wort Gottes betonten und die großen Massen

---

wasser verliert an Geschmack und Klarheit, wenn es durch eine unreine Röhre läuft." Das ist es, was die Täufer meinten.

[53]) Vgl. Religion in Geschichte und Gegenwart, I, 2035.

[54]) Vgl. Sieben Artikel zu Worms von Jakob Kautzen angeschlagen und gepredigt. 1527 (A. Weckerling, Leonhard Brunner. Worms 1896).

durch ihre Zustimmung zu dem gedruckten und verkündigten Wort Gottes keine neuen Menschen geworden waren, darum betonten sie nun stark, öfters auch einseitig, das „innere Wort", aber nicht so, daß sie den Geist von dem geschriebenen und gepredigten Wort lösten, sonst hätten sie ja auch nicht überall „Diener des Worts" erwählt und bestellt.

4. Scharf unterschieden die Täufer zwischen dem biblischen Glauben, welcher, wie die mystisch beeinflußten Schreiber sich ausdrückten, im „Abgrund der Seele durch den Heiligen Geist bewirkt", und dem, was man gemeinhin Glauben nannte. So sagt Stadler: Es genügt nicht, daß man bekennt: ich glaube dem geschriebenen Wort, ich halte es für Gottes Wort. Solcher Glaube ist bloße Mundwerkkunst, ist keine Kraft im täglichen Leben. Solcher Glaube beseligt nicht und demselben folgt auch keine Besserung. Der biblische Glaube ist eine Gnadenwirkung des Heiligen Geistes, der das gelesene oder gehörte Wort Gottes im Herzen lebendig macht, so daß es im Menschen eine Kraft wird, heilig zu leben und geduldig zu leiden. Ja, das Leiden wird bei denen, die von Herzen glauben, ein Förderungsmittel des Glaubens, wodurch er erstarkt, aber nicht „das Mittel, durch das der Mensch in den Besitz des Geistes oder des inneren Worts gelangt", wie Lydia Müller glaubt aus etlichen aus dem Zusammenhang herausgenommenen Sätzen herauslesen zu können.

Daß Krankhaftes sich hier und da bei der „inneren Erleuchtung" zeigt, ist nicht zu leugnen. Gewiß kam es vor, daß man für die Stimme des Geistes hielt, was im letzten Grunde nur das Gehirn ist. Aber ob das nicht auch heute noch bei Christenmenschen vorkommt?! Diese Erscheinung braucht aber nicht notwendig den wertvollen Gehalt der dabei gewonnenen Erkenntnis in Frage zu stellen. So bemerkt Harnack in seiner Dogmengeschichte. „Aus dem inneren Wort der ‚Schwarmgeister' soll man keinen Popanz machen, der unter dem Schwert des ‚Schriftprinzips' angeblich hilflos in den Staub sinkt; denn so gewiß Schwarmgeisterei mit dem ‚inneren Wort' ihr Wesen getrieben hat, so ist es auch der Ausdruck für eine religiöse Freiheit gewesen, den Luther selbst einst wohl gekannt, deren Recht aber niemals so zum Ausdruck gebracht hat, daß er aus ihr einen dogmatischen Satz geschaffen hätte, der das Schriftprinzip begrenzte."[55])

Auch von Muralt gibt der geschichtlichen Wahrheit die Ehre, wenn er Bullingers Behauptung, daß bei dem ganzen Täufertum, das im engsten Zusammenhang mit Müntzer stehe, der Geistesbesitz gegenüber

[55]) Bd. 3, S. 773.

dem Schriftprinzip überwog, wenn er schreibt: „Gewiß berufen sie sich gelegentlich auf den unmittelbaren Geistesbesitz, und zwar auf Grund von 1. Kor. 2, 14. Sie wollen dadurch nur auf das vom Geiste Gottes geschenkte Verständnis der Schrift hinweisen.“[56]) So ist es in der Tat!

5. Gewiß glaubten die Täufer auch an das unmittelbare Wirken des Geistes Gottes. Gott kann auch unmittelbar zu der Seele sprechen. „Die Welt“, so sagte einmal ein schlichter Taufgesinnter, „stand 2453 Jahre ohne Bibel, aber Gottes Wort war bei den Frommen (Ps. 25, 14; 1. Mose 25, 22). Die Bibel ist nicht die einzige Offenbarung Gottes. Wenn Gott nur durch das äußerliche Wort wirkte, dann müßten wir auch die Wunder leugnen.“ Sie konnten das also biblisch begründen.

Eins ist allerdings richtig: Alle anderen Geistesoffenbarungen gegenüber den Menschen müssen an der Heiligen Schrift nachgeprüft werden. Sie ist sozusagen das Normalmeter, das ausschließlich maßgebend sein kann. Was damit nicht übereinstimmt, ist nicht Gottes Wort. Aber auch diese Wahrheit haben die Täufer immer wieder betont.

6. Die Idee des „inneren Wortes“ taucht auch später immer wieder auf. So leitet Georg Fox im Jahre 1647 seine große Bewegung mit dem Ruf ein: „Auf den Geist, auf das innere Wort kommt alles an!“, und er erklärt es dahin, daß die ganze Heilige Schrift im innersten Grunde der Seele aufgenommen sein und persönlich erfaßt und erlebt werden will. Nur durch die innere Erfahrung können wir für den schwersten Kampf erstarken: „Ihr seid stark und das Wort Gottes bleibt bei euch und ihr habt den Bösewicht überwunden.“

So gibt auch Arnold in seiner Ketzergeschichte einen diesbezüglichen Reim der Anna Orvena Heyerin, aus vornehmem Geschlecht in Holstein stammend, wieder. Er lautet:

Aber Gottes Wort, Jesus Christ,
Ist Geist und Leben, redt inwendig,
Machet allein das Herz verständig,
Ändert der Menschen Sinn und Mut,
Reicht weiter, denn der Buchstab tut.
Das außer nur die Ohren rühret;
Das inner Wort zum Geist einführet,
Bringt mit ihm Lebenskraft und Saft,
Ohn dies daß außer wenig schafft;
Drum soll man nach dem innern trachten,
Das äußre aber nicht verachten.

[56]) Zwingliana. 1934, Nr. 2, S. 69. 70.

Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten

Von Kurt Goldammer

I. Paracelsus[1])

Der Gedankenkreis von Friede und Duldsamkeit steht nicht isoliert im Werk und in der Persönlichkeitsentwicklung des Theophrastus von Hohenheim genannt Paracelsus (1493—1541). Er hat seine Voraussetzungen und seine eng dazugehörigen Nebenerscheinungen. Ihnen wollen wir uns zunächst zuwenden.

1. Die Mannigfaltigkeit der Aspekte im Grundansatz

Wo liegen die Wurzeln der paracelsischen Friedens- und Toleranzidee? An geschichtlichen Voraussetzungen wird man — abgesehen vom allgemeinen christlichen und theologischen Traditionsgut — sektiererisch-spiritualistisches Erbe, teilweise eschatologisch-apokalyptischer Art, in Betracht ziehen müssen, das ihm irgendwie zugeflossen ist, mit dem er jedenfalls bekannt war, und das sich gleichzeitig bei Täufern und Spiritualisten manifestiert, ohne daß man an unmittelbare Beziehungen dieser Träger verwandter Ideale zu Paracelsus zu denken hätte. Wir haben es hier mit außenseiterischen Tendenzen von Gruppen zu tun, die sich schon auf Grund ihrer soziologischen Sonderstellung derartige für die Allgemeinauffassung der Zeit paradoxe Postulate erlauben konnten. Ähnliches finden wir bei Einzelpersönlichkeiten der Zeit und bei den von ihnen beeinflußten besonderen Kreisen, wie bei Erasmus von Rotterdam und den Erasmianern. Mindestens ebensolches Gewicht kommt aber gewissen breiteren Strömungen der Zeitstimmung mit ihrer Frie-

[1]) Verschiedentlich in veränderter Form als Vortrag geboten (Zürich, Salzburg, Villach) und als solcher publiziert in Carinthia I, Zeitschrift des Geschichtsvereins für Kärnten, 145. Jahrgang 1955. Abkürzungen:

Römische Zahl. Die Bände der Gesamtausgabe: Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Sämtliche Werke, 1. Abt., Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, hrsg. von Karl Sudhoff. München 1922—1933.

Matthießen. Theophrast von Hohenheim, Theologische und religionsphilosophische Schriften, hrsg. von Wilhelm Matthießen, 1. Band, Philosophia Magna I. München 1923.

SSchr. Paracelsus, Sozialethische und sozialpolitische Schriften. Aus dem theologischen Werk ausgewählt, eingeleitet und mit erklärenden Anmerkungen hrsg. von Kurt Goldammer. Tübingen 1952.

denssehnsucht und mit ihrer unionistischen Toleranzbereitschaft zu. Die kirchlichen Unionsbestrebungen des 15. Jahrhunderts innerhalb des Abendlandes, die ja zugleich Friedensbestrebungen waren, und zwischen Abendland und Morgenland, der neue, unter schmerzlichen Begleitumständen vollzogene Kontakt mit dem christlichen Osten seit 1453 und schließlich die Beschäftigung mit dem Islam sind charakteristisch dafür. Nicolaus von Cues, Verfasser der erstaunlichen Schrift „De pace fidei", wurde zum Ausdruck solcher Wünsche.

Nicht minder bedeutsam ist die politische Apokalyptik, die schon seit dem 13. Jahrhundert wirksam ist, mit ihren Hoffnungen auf Idealkaiser, Engelspapst und Friedensreich, wie sie besonders in franziskanisch-spirituellen Kreisen genährt wurde. Mit ihr sollte sich Hohenheim später mehrfach beschäftigen.[2])

Ebenso wichtig aber sind die inneren Wurzeln im denkerischen Werk des Paracelsus. Es wäre dabei zunächst auf Gedanken des Arztes zu verweisen, auf das Biologische seiner Vorstellungswelt. Denn eine Art von Biologismus liegt zweifellos vor, eine Anschauung vom hohen Werte des ganzheitlichen Lebens, eine wissenschaftliche Würdigung der Lebensvorgänge. Die Erhaltung des Leibes, oder besser: des leib-seelischen Ganzen, ist höchste Pflicht für den Arzt. Und das bedeutet: Kampf gegen den Tod und Eintreten für das Nichtschädigen, dessen Pathos manchmal an buddhistische Lehren gemahnt, obwohl die Fundamente deutlich in der christlichen Ethik liegen. Derartige Ideen durchziehen das gesamte Werk des ärztlichen Naturphilosophen, auch seine theologischen Schriften, in denen solche Motive sich häufig besonders kräftig hervorheben, in einer für die Zeit ungewöhnlichen Weise.

Die Lebenszugewandtheit führt ihn zu einer Ablehnung des Selbstmordes sowohl wie der Todesstrafe und daher in logischer Folgerichtigkeit auch des Krieges. Alles Gewaltsame ist dem biologisch denkenden und pazifistischen Mediziner fremd und verhaßt. Fast könnte man von einem Vitalismus auf christlich-eschatologischer Basis sprechen, der ihn trägt. Züge einer resignierenden Passivität fehlen dabei nicht.

Ein weiteres Motiv ist eine neue Konzeption des altchristlichen Missionsgedankens in Verbindung mit einer strikten Ablehnung

---

Zahlen in eckigen Klammern[]. Abschnittnumerierung der noch nicht publizierten theologischen Schriften in der im Druckbeginn befindlichen Gesamtausgabe der theologisch-religionsphilosophischen Werke nach der Foliierung der Haupt-Handschrift.

[2]) Vgl. die sog. „Figuren"-Auslegungen und die Prognostikationen.

des Glaubenskrieges: Ausbreitung des Christentums ist vornehmste Pflicht der Kirche, aber in rein geistig-geistlicher Weise unter Verzicht auf alle Gewaltmaßnahmen. Der Missionsgedanke führt zu einer völlig neuartigen Sicht der Aufgaben der Christenheit[3]) in Verbindung mit einer neuen Deutung des geistlichen Amtes und seiner Struktur.[4]) Neu wird damit auch das Verhältnis zu den Nichtchristen bestimmt, denen bei aller Anerkennung ihrer Bekehrungsbedürftigkeit doch teilweise ein hohes Maß von Achtung entgegengebracht wird.

Eine andere Seite der paracelsischen Ideenwelt, die für das Verständnis der uns interessierenden Gedanken wichtig ist, ist die Sozialkritik und das Streben nach politischer Reform.[5]) Dabei wird ein grundlegender Wechsel der bestehenden politischen Verhältnisse als erstrebenswert bezeichnet. Vor allem werden alle Arten von Obrigkeit, deren Autorität in Zweifel gezogen wird, häufig angegriffen und heftig befehdet.[6]) Mit der Kritik der politischen Autorität, die fast durchweg als schlecht und erneuerungsbedürftig gilt, ist natürlich auch eine Ablehnung „ihrer" Kriege verbunden. Denn der Krieg, der Unfriede, die Unzulänglichkeit der Verhältnisse und die Unzufriedenheit der Menschen damit sind ja eines der kennzeichnenden Merkmale aller bestehenden Staats- und Regierungsformen. Der Krieg ist Ausdruck des Unnormalen, Unnatürlichen, des Ungesunden und Widergöttlichen, das diesen politischen und sozialen Ordnungen anhaftet, die deshalb dem — zur Zeit noch verhaltenen — Zorne Gottes preisgegeben sind. So wie im Bereich des Biologischen und Medizinischen ist ihm auch hier im Grunde alles Gewaltsame zutiefst zuwider. Das gilt auch für die Stellung zur Rechtsprechung. Von den Juristen wird Achtung vor der Würde des Menschen

[3]) Vgl. Kurt Goldammer, Aus den Anfängen evangelischen Missionsdenkens. Kirche, Amt und Mission bei Paracelsus. In: Evangelische Missionszeitschrift IV/1943, S. 42—71.

[4]) Vgl. Kurt Goldammer, Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus. In: Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, III/1947, S. 199—206.

[5]) Vgl. Kurt Goldammer, Paracelsus als christlicher Sozialtheoretiker. In: Theologische Zeitschrift, hrsg. v. d. Theol. Fak. d. Univ. Basel, V/1949, S. 339—362. — SSchr., Einleitung.

[6]) Diese Aggressionslust geht sogar so weit, daß er an die Beseitigung der Tyrannen denkt. Von den schlechten, gottfeindlichen und autonomen Königen, die sich nicht dem Volke Gottes beugen wollen, kann er gelegentlich sagen: „und alle die, so disen kunig verfolgen, durchechten, dieselbigen segnet got und seliget sie, daß sie erwurgen den, der ein feind gottes ist" (Psalmenkommentar, zu Ps. 88, 43 [118a]; vgl. auch zu Ps. 118, 164 [414a] und zu Ps. 118, 164 [414b]).

verlangt, der „nit ein sau" ist, „sonder ein edlere creatur".[7]) Und im Strafvollzug soll den Gefangenen und Gebundenen eine menschenwürdige Behandlung zuteil werden.[8])

Paracelsus bewegt sich ferner von Anfang an in der Rolle des Außenseiters, als menschliche Persönlichkeit sowohl wie als bahnbrechender Entdecker von neuen Methoden und Erkenntnissen in Naturforschung und Heilkunde. Bald kommen religiöse und politische Extravaganzen hinzu, die ihn 1524/1525 in Salzburg in eine unglückliche Beteiligung am Bauernaufstand drängen und in ein ungünstiges Licht setzen. Von da an findet er sich nicht selten in der Situation des „Ketzers",[9]) vor allem unter seinen medizinischen Fachgenossen (die er allerdings selbst gern als „Apostaten" und „Ketzer" abwehrt), mehr und mehr aber auch hineingezogen in den Strudel der politisch-religiösen Ereignisse. Derartige psychologisch und entwicklungsgeschichtlich bedeutsame Momente in der Biographie des Hohenheimers dürfen nicht übersehen werden. Hier sind seelische Traumata entstanden, vielleicht auch gewisse Inferioritätskomplexe.

Diese innere Lage disponiert ihn zum Verständnis für andere „Ketzer", Andersgläubige und Künder außenseiterischer und neuartiger Ideen. Er muß ihnen — wenn er auch nicht mit ihnen übereinstimmt — zumindest Raum zubilligen, so wie er für sich selbst Raum fordert. Die Zeitverhältnisse zeigen ihm, wie töricht es ist, sowohl Andersgläubige zu verfolgen wie auch seine eigene Überzeugung fanatisch mit der Waffe in der Hand zu verteidigen oder zu verbreiten. Seine persönlichen Erfahrungen und Anschauungen von Ketzerverfolgung und Glaubenskrieg haben ihn zur Duldsamkeit auf breitester Grundlage geführt.

Wenn wir noch tiefer graben unter den inneren Wurzeln einer solchen neuartigen Haltung, stoßen wir auf eine Schicht, in der sich die für diese Zeit charakteristische, auch sonst häufig zum Vorschein kommende allgemeine Relativierung des Standpunktes, eine gewisse Unsicherheit des Lebens- und Normgefühles abzeichnet (obwohl der Glaube an bestimmte unerschütterliche transzendente Normen durchaus vorhanden ist). Es fehlen objektive Maßstäbe, und soweit sie vorhanden sind, werden sie nicht voll zur Geltung gebracht. Das heißt es werden vor allem die bestehenden innerweltlichen Normen, Maßstäbe und Konventionen in Frage gestellt. Der im Gange befindlichen Skepsis

[7]) Philosophia Sagax I, 2; XII, 31.
[8]) Auslegung über die Zehen Gebott Gottes, zum 3. Gebot [477a].
[9]) Vgl. VIII, 63. 65. 171.

gegenüber dem Vorhandenen und Bestehenden. vorgetragen mit methodisch bohrendem Zweifel von einigen sich weit vorwagenden Geistern, schließt sich auch Paracelsus in seiner Weise an, obwohl für ihn die obersten Normen des göttlichen Gesetzes, des Evangeliums, unverrückbar feststehen. Aber gerade diese Normen fordern ja die Kritik an dem Geltenden und Gewohnheitsmäßigen der Zeit an einigen ethisch schwachen Punkten heraus. Wir sehen das etwa an seiner schroff ablehnenden Stellung zu weltlicher und geistlicher Obrigkeit. die er manchmal in fast anarchistischer Weise negiert, an seiner Kritik zahlreicher sozialer Gepflogenheiten und an seiner Ablehnung der überkommenen Kirchlichkeit.

Sebastian Franck hat ihn deshalb prägnant und völlig richtig – und in seinem eigenen Sinne auch positiv als einen Geistesverwandten – in seiner „Chronica" gekennzeichnet: „ein seltzam wunderbarlich mann. Der fast all Doctores und Scribenten in Medicinis verlacht . . . und allein schier wieder all Medicos ist . . . und vil widersinns mit vilen helt. Des practick schier wider all ist / gleichsam ein ander Lucianus."[10])

2. Todesstrafe und Krieg

In allgemeinster Form drückt sich diese skeptische Haltung Hohenheims in seiner kritischen Betrachtung der Todesstrafe aus. die ja im Bereiche der Justiz und der sie ausübenden Gesellschaft bzw. des Staates als eine gesetzlich erlaubte und sogar gebotene Form des Tötens eine ähnliche Stelle einnimmt wie im zwischenvölkischen Leben der Krieg: sie ist eine letzte Möglichkeit, der absolute Ernstfall.

Dergestalt wird sie auch von Paracelsus bejaht in seinem Sermon „Ob der weltliche gewalt am leibe zu strafen habe". Danach hat die Obrigkeit, weil von Gott, die Gewalt über den Leib, während die über die Seele nur Gott zusteht.[11]) Allerdings kommt die Todesstrafe nur für die „in böser natur" in Frage, bei denen keine Besserung zu erhoffen ist. Als Rehabilitierung des Verbrechers und als Grundlage seiner Wiederherstellung wird diese Strafe in „De sanguine ultra mortem" in echt mittelalterlicher Weise angesehen.[12]) Dem steht gegenüber eine radikale

[10]) Sebastian Franck, Chronica, Zeitbuch und Geschichtbibell s. l. 1536, I, f. CCLXXIX.

[11]) Sermon „Ob der weltliche gewalt" [127b].

[12]) Sie ist „beicht und buß von der obrikeit", auf die die Vergebung der Sünde durch Gott folgt. „das ist die barmherzikeit gottes über diese straf" (XIV, 107). Wird der Schuldige nicht gestraft, so werden ihm auch die Sünden nicht vergeben.

Ablehnung in anderen theologischen Schriften. Christen haben diese dem Heidentum zugehörende Strafart nicht nötig, weil Gott selbst straft und sich das Recht über alles Leben vorbehält, und weil der Sünder Gelegenheit zur Buße haben soll.[13]) Das Heidentum und seine harten Strafgesetze werden dabei relativ anerkannt: „als heiden haben sie recht gehandelt". Auch im Alten Testament mag die Todesstrafe zu Recht bestanden haben. Aber die Gefahr des Heidentums und seiner Justiz ist die autonome Vernunft des Menschen. Christen müssen anders verfahren!

Diese letztgenannte radikalere Haltung ist wohl durch die spätere, verbindlichere ermäßigt worden, wie sie oben aufgezeigt wurde, da man annehmen kann, daß die Schriften, in denen sie auftritt, älter sind und aus der scharf kritischen Periode im Anfang der dreißiger Jahre stammen. Die Datierung dieser Schriften wird in der kritischen Gesamtausgabe der theologischen Werke dargelegt werden. Einen Mittelweg sucht die politisch-kritische Schrift „De magnificis et superbis" aufzuweisen. Hier wird die Leibesstrafe auf Strafmaßnahmen an den Gliedern eingeschränkt (die ja dem Mittelalter aus seinem Analogiedenken heraus geläufig waren). Es geht also auch hier um die Erhaltung des Lebens und gegen die übermäßige Strenge in der Anwendung der Strafe am Leben, wie sie sich durchgesetzt hatte. Vermutlich sind die radikal verneinenden Äußerungen zur Todesstrafe aus paracelsischen Erwägungen im Zusammenhang mit der Carolina entstanden, die 1532 zum Reichsgesetz erhoben worden war und an der sich der Mann des „Widersinns" rieb, weil er sie als obrigkeitliche Anmaßung und Willkür empfunden haben mochte.

Paracelsus ist damit wohl der erste grundsätzliche Gegner der Todesstrafe im abendländischen Kulturbereich. Der mittelalterlichen Kirche wirft er in diesem Punkte, obwohl sie sich theoretisch und theologisch im allgemeinen zurückhaltend und mäßigend gezeigt hatte, eine falsche Deutung der Heiligen Schrift vor. Die neue Rezeption des römischen

---

was ja seinen ewigen Tod zur Folge haben würde. Daher hat die Obrigkeit nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht dazu.

[13]) So vor allem in der Auslegung der Zehn Gebote, zum 5. Gebot [484b] und auch in dem fragmentarisch erhaltenen „De magnificis et superbis" [138a]. Letztere Schrift betont, daß rechte Erziehung unter einer rechten Obrigkeit die Todesstrafe ohnehin überflüssig machen würde [139a]. Vgl. SSchr., 177f. 183ff. Im Sermon „Ob der glaub zu strafen sei": „man soll kain übel zue früe strafen, alles wol lassen zeitig werden" [142b] (Wolfenbütteler HS).

Rechtes wirkte ja auf diesem Gebiete bekanntlich nicht mildernd, daher sein Eingehen auf die „Heiden" (Antike). Mag sein, daß er eine ähnliche Stimmung in den verfolgten Täuferkreisen und in ihren konkreten Nöten vorgefunden hatte. Für diese so hart an Leib, Leben und Gut gestraften Menschen lag dieses Empfinden nahe.[14])

Ähnlich nun wie der Kampf gegen die Todesstrafe beruhen die Äußerungen gegen den Krieg auf seiner Anschauung vom Wert und Wachstum des unverkürzbaren Lebens, das gemäß dem Evangelium bestehen und von der Obrigkeit geleitet werden soll. Diesen politischen und staatsethischen Ernstfall verneint Paracelsus völlig, abgesehen vielleicht vom Verteidigungskrieg. Er ist damit einer der Vorläufer des modernen Pazifismus und steht hier manchen anderen bedeutenden Geistern, wie Nicolaus von Cues und Erasmus von Rotterdam, nahe. Hohenheim bemerkt das Machtproblem und die Machtgier hinter der Kriegsführung. Als „ethischer Idealist", wie ihn Heinrich Bornkamm treffend genannt hat, denkt er nicht über geschichtstheologische und philosophische Fragen nach, etwa wie und warum bisher immer wieder Kriege entstanden seien, oder ob sie etwa der Ausdruck einer geschichtlichen und naturhaften Gesetzmäßigkeit und in der menschlichen Existenz und Geschöpflichkeit begründet sein könnten. Ihm schwebt vielmehr nur das große und leuchtende Ziel eines eschatologischen Friedens- und Heilsreiches vor, in dem sich die Fäden politischer Apokalyptik und urchristlich-chiliastischer Endzeiterwartung zusammen mit der paracelsischen Ehrfurcht vor dem Leben in seltsamer Weise verschlingen.

> „Wo secht ir ein krieg als allein bei solchen gotlosen leuten [näml. den Reichen und Mächtigen]? die denken tag und nacht auf solche hendel, wie sie den andern oder den nechsten überstreiten, überkriegen, auf daß sie ihn umb das sein bringen."[15])

Der Krieg ist vollständig abzulehnen. Höchstens zur Verteidigung des eigenen Lebens darf man die Waffe ergreifen[16]), also auch hier wieder um den von Gott gesetzten Wert des Lebens zu schützen.[17]) Wiederum

---

[14]) Die Annahme, wonach Cesare Beccaria in seinem Werk „Dei delitti e delle pene" (Neapel 1764) als erster diese Strafart grundsätzlich bekämpft haben soll (so noch z. B. RGG² V, Sp. 1203; vgl. auch H. Hetzel, Die Todesstrafe in ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung. Berlin 1870), ist demnach unzutreffend.

[15]) Auslegung der Zehn Gebote, zum 5. Gebot [486b ff.].

[16]) Ebd. [487a/b]; vgl. SSchr., 313.

[17]) „Christus hat auch kein recht, kein juristen; aber das leben hat er nit

sieht er nicht den sich aus dem als eine Art von Notwehrmaßnahme zugestandenen Verteidigungsrecht ergebenden Konflikt ethischer Pflichten. Der Friede ist ihm auch wichtiger als territoriale Ansprüche, wie er etwa am Türkenkrieg um Ungarn exemplifiziert. Lieber soll nachgegeben werden um des Friedens willen.[18]) Er geht dabei vor allem von den innerdeutschen und innereuropäischen Verhältnissen aus. Man wird an die persönlichen Erfahrungen Hohenheims mit dem Kriege auf allen möglichen Schlachtfeldern Europas denken müssen, die aus seinen sehr anschaulichen Schilderungen hervortreten: Eine Kriegspartei ist so wenig wert wie die andere! Vor allem weist er in der Dekalogexegese darauf hin, daß die Verbindung des Mordens mit anderen Verbrechen und Sünden das Verbrechen des Krieges noch verschlimmere.

Von einer anderen Seite her, nämlich der der unrechtmäßigen Bereicherung, faßt er die Frage in „De honestis utrisque divitiis" an. Hier scheidet er zwei Arten des Tötens, das aus Affekt und das zum Zwecke des Gewinns. Das letztere zerfällt in Raubmord und Kriegsdienst. Der Kriegsdienst wiederum kann normal und ordnungsgemäß sein oder unrechtmäßig (wenn er Plünderung und Stillung böser Begierden zur Folge hat). Letzteres wäre Morden mit dem Ziele der Übertretung des Siebenten Gebotes, also zugleich Diebstahl, was schlechterdings unstatthaft ist.

Paracelsus erkennt hier das Berufssoldatentum allerdings wohl an, wenn es ein sich mit dem Lohn bescheidendes Söldnertum ist, also sich an das Evangelium Jesu hält, faßt aber doch auch seine großen und fast zwangsläufig vorhandenen Gefahren ins Auge. Denn es ist eben irgendwie „Töten um Gewinn", auch wenn dieser nur im Sold besteht, und es schließt die Möglichkeit unrechtmäßigen Tuns um des Reichtums willen in sich. Dieser Standpunkt ist vermittelnd. Am liebsten aber

---

heißen verlassen, weder gegen recht oder sonst, sonder daß wirs behalten" (ebd. [478b]); SSchr., 313. Wir dürfen das Leben nicht vor der Erreichung des „Zieles" abbrechen lassen. Der paracelsische Zeit- und Geschichtsbegriff mischt sich hier, versehen mit einem tragischen Akzent, ein. Entscheidend aber ist, daß unser Leben vor allem deshalb nicht vorzeitig abgebrochen werden darf, weil wir vielleicht noch nichts von Christus erfahren haben könnten. Wir sollen selig sterben können!

[18]) Matth. 5, 40 bezieht sich nicht nur auf Rock oder Mantel, sondern auch auf die Politik, auf territoriale Forderungen u. dgl. (ebd. [488a]). Allerdings bei der Erhaltung des eigenen Lebens gilt das Wort Matth. 5, 40 nicht (ebd. [487b]); SSchr., 313f.

sähe Paracelsus es wohl, wenn es überhaupt kein soldmäßiges Töten gäb
und damit der Menschheit Kriege erspart blieben.[19])

Es ist charakteristisch, daß all dies vorwiegend im Zusammenhang
mit dem Fünften Gebot und mit der Todesstrafe behandelt wird. Am
Jüngsten Tage „werden auch rach schreien alle die, so in kriegsleufen
unschuldig erschlagen sind, ermort und umbracht. dan dieweil go
geboten hat, du solt niemants töten; dieweil was getöt ist worden, da
selbig (was unschuldig ist) blut schreit zu got.“[20]) Auch der Krieg is
Mord![21]) Würden wir Christus und den Weisungen des Evangelium
folgen, „so haben wir frid, rue und einigkeit“, „so entstehn keine tot
schläg, kein krieg, sondern bleibt frid. dann diß gebott muß bei der
christen gehalten werden.“[22]) Naturordnung, offenbartes Glaubensgeset
und elementares menschliches Bedürfnis treffen so zusammen.

Die Wurzel des Krieges liegt nach Paracelsus bereits in dem hoffärti
gen Aufrüsten der reichen Machthaber und der menschlichen Gemein
schaften, in dem falschen Bedürfnis nach Sicherheit, das Gottes vergißt
Unser Bauen und Hüten ist umsonst, führt er im Anschluß an Psalm
126(127), 1b („Nisi dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qu
custodit eam“) aus. Und Gott behütet nur, was er selbst erbaut hat
„. . . rinkmauer, bollwerk, pulfer, geschutz, spieß . . . ist derer
hofnung, die solches bauen und machen, und ist ir got und ir jaher
[= Schmeichler, Abgott].“ Dieser falsche Gott lohnt ihnen mit der Zer
störung ihrer Städte, ihres Leibes und am Ende ihrer Seele. Denn de
wahre Gott schickt keine Statthalter für Menschenwerk. Seine rechter
Vertreter, die Propheten, lehren uns, „daß unser ding nichts ist“.[23]
Ähnlich wendet sich Paracelsus auch gelegentlich an anderer Stell
gegen die Kriegsrüstung.[24])

Neben diesen Fundamenten bewegt ihn dann der Endzustand de
einen, übernationalen Menschheit als das eschatologische Hochzie
seiner Bestrebungen. Er preist einmal die Welt der Auferstehung, „d

[19]) De honestis utrisque divitiis [168b/169a]: SSchr., 138ff.

[20]) Liber de sanguine ultra mortem; XIV, 104.

[21]) „wo geschehen größer mörd als in kriegen, da vermessene totschläg gesche
hen? einer des andern wartet, einer des andern begert, ie einer dem andern stillsteht
sichet und weißt sein tod. diß kriegen und totschlagen ist auf einer seiten wie au
der anderen“ (Auslegung der Zehn Gebote, zum 5. Gebot [486b]); SSchr., 310f.

[22]) Ebd. [488a/b].

[23]) Psalmenkommentar, zu Ps. 126, 1b [440b/441a].

[24]) So in De genealogia Christi, Buch 6 [395b/396a].

wir mit feurigen zungen werden einander verstehn aus allen nationen, land und sprachen". Im Reich des ewigen Vaters, beim himmlischen Mahl, werden wir sein „wie die apostel auf erden, wunderbarlich mit allen zungen reden und voll sein des heiligen geistes".[25]) Überhaupt ist im paracelsischen religiös-ethischen Schrifttum der Bruderschaftsgedanke wichtig, der allerdings einen ganz anderen Akzent trägt als die spätere revolutionäre Proklamation der fraternité, und der nicht jene eudämonistisch-philanthrope Note hat.[26]) Hohenheim liest aus dem Psalter, wie David zu erkennen gibt, „daß keiner besser ist dann der ander, sunder wir sollen alle bruder sein".[27]) Auch das ist menschheitlich gedacht.

Solche Gedanken schließen jedoch nicht einen reichen allegorisch-metaphorischen Komplex aus, der das Kampf- und Kriegserlebnis spiritualisierend auf die geistliche Situation des Christen überträgt. Christ sein heißt in geistlicher Weise Krieg führen, Soldatendienst tun. Hier nahm Paracelsus – wohl unbewußt – alte Gedanken des Neuen Testaments und der Kirchenväter auf, wie sie z. B. in der Vorstellung vom Gotteskrieger in der Regula S. Benedicti einen bedeutsamen Ausdruck gefunden hatten.[28]) So schildert es besonders die Schrift „Vom tauff der christen". Hier wird dargelegt, wie die Taufe eine Weihe zum Kampf gegen den Teufel ist. „und ist also auch ein zeichen: wer darein kombt, der wird geschriben in das feltbuech Christi, do rechnung zu geben am jungsten tag umb sein ritterschaft und missetat."[29]) Die militia Christi taucht hier — im ausgehenden Mittelalter — in der Form der christlichen Ritterschaft wieder auf. An ernsthaften Krieg ist dabei natürlich nicht gedacht, etwa an den Krieg zum Schutze des Glaubens, wie wir noch sehen werden.

So wie er das Kriegführen ablehnt bzw. geistlich umdeutet, so ist ihm auch die darauf aufgebaute politisch-sozial-theologische Symbolik des geistlichen und weltlichen Schwertes zuwider. Diese Doppelheit einer theoretisch und ethisch begründeten äußeren Macht,

---

[25]) Auslegung der Zehn Gebote, zum 1. Gebot [471b/472a].

[26]) Die revolutionäre Dreiheit von liberté, égalité und fraternité findet man der Sache nach durchaus unter den Forderungen Hohenheims.

[27]) Psalmenkommentar, zu Ps. 132, 1 [463b]. Vgl. Anm. 90!

[28]) Vgl. E. v. Hippel, Der Krieger Gottes, die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung. Halle 1936 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 13. Jg., Geisteswissensch. Kl., H. 1).

[29]) Vom tauff der christen [316a].

die die Möglichkeit des Kriegeführens einschließt und voraussetzt und sich dazu von Gott autorisiert glaubt, wird vergehen, weil sie „in eigen nutz" dient. Die politische Gewalt muß zum Gemeinnutz der Kirche Christi den Weg finden.[30])

3. Christenheit und Heidentum

Man darf annehmen, daß diese Gedankengänge in jenen Kreisen nachgewirkt haben, als deren Patron Paracelsus später laut oder leise bezeichnet wurde. Und das war im ganzen eine recht breit verzweigte Gemeinde verschiedener Menschen, deren Einflüsse teilweise sehr weit reichten. Sie erstrecken sich vor allem bis hinein ins 18. Jahrhundert, dessen Philosophie in grundlegenden Konzeptionen mehr auf Spiritualismus und Theosophie fußen dürfte, als man bisher angenommen hat. Das gilt auch von den verschiedenen Aspekten des Toleranzgedankens. Die vorliegende Untersuchung soll eine Vorbereitung und Grundlage für Einzelnachweise sein. Die Bindeglieder dürften im „Paracelsismus" und Rosenkreuzertum des 17. Jahrhunderts liegen.

Hier ist zunächst zu bemerken eine Umwandlung des Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen. Ein neues tolerantes oder doch zum Verstehen und Ertragen bereites Sich-Mühen um die Fremdreligionen setzt ein, nachdem bisher die ultima ratio der geistig-religiösen Auseinandersetzung zumeist der Glaubenskrieg gewesen war, bzw. die Schwertmission. Glaubenskrieg und Schwertmission aber werden von Paracelsus eindeutig abgelehnt. Es gibt keinen heiligen Krieg. Der angebliche Krieg für das Wort Gottes wird als Mord verworfen. Paracelsus selbst hatte in seiner Jugend in Kärnten und Steiermark noch die Spuren der grausamen Verwüstung des Landes durch die Türken kennengelernt, von der sich jene Gegenden nur sehr langsam erholten.[31]) Er ist in der Umgebung von Männern aufgewachsen, die unmittelbar unter den Folgen des Religionskrieges mit dem Islam zu leiden hatten und vor der

---

[30]) Psalmenkommentar, zu Ps. 77, 67 [47b/48a]: „darin befindt sich, daß beide schwert, das geistlich und das weltlich, zergon muß, dann ursach sie dienen in eigen nutz . . ."

[31]) Vgl. Kurt Goldammer, Die bischöflichen Lehrer des Paracelsus. In: Sudhoffs Archiv f. Gesch. d. Medizin u. d. Naturwissenschaften, 37/1953, S. 234—245. Ders., Die geistlichen Lehrer des Theophrastus Paracelsus. In: Carinthia I, 145/1955.

mühsamen Aufgabe standen, ein vom Glaubenskampf zerstörtes Gebiet wieder aufzubauen.[32])

Auch hier wieder geben die Ausführungen zum Fünften Gebot in der Dekalogexegese Auskunft, wo der Glaubenskrieg im Zusammenhang mit der Verurteilung der Todesstrafe und des Kriegführens überhaupt genannt wird. Ja, die Ablehnung des Glaubens- oder Religionskrieges ist ein ganz wesentlicher und ursprünglicher Bestandteil seiner pazifistischen Polemik gegen den Krieg. Die Feinde des Christentums sollen durch Mission überwunden werden. Gott hat nicht wie Cäsar, Nebukadnezar, Alexander Weltreiche gegründet, sondern sein Reich durch die Jünger gesandt.[33]) Auch in den Religionskriegen wird Mord und Totschlag begangen.[34]) Wenn man „orden mit landsknechten" gegen die Türken verwendet, so ist das „vermessenliche mörderei".[35]) Die Feinde Christi sollen nicht erwürgt werden, um Ablaß zu erhalten, sondern mit der Lehre Christi überwunden werden, „dann got hat nit gemördet zum glauben"! Wenn Christus geboten hat, „durch sein wort die unglaubigen glaubig zu machen, so seindt die orden mörder". Würden die trägen Priester usw. den Glauben verkünden „mit solchem ernst, als wie sie den wein aussaufen und der huren warten, es wer lang kein Türk mehr". So aber treiben sie arme Leute, wider den Türken zu ziehen, und wollen sie mit dem Schwert Eroberungen machen. Die geistliche Ritterschaft ist „nichts dann mörderei".[36]) Wenn wir nicht mit aufrichtigem Herzen und mit Gottes Wort die Ungläubigen bekehren, werden wir von ihnen geschlagen werden. Darum ist Rhodos verloren und Konstantinopel eingenommen worden. Kreuzzüge „mit leuten, die im gebott gottes nit gelebt haben", helfen nichts.[37])

Gemeint sind bei dieser wütenden Polemik natürlich im wesentlichen die geistlichen Ritterorden. Vielleicht darf man annehmen, daß Ressen-

---

[32]) Noch in der „Chronik des Landes Kärnten" von 1538 hallt das nach, wenn er über das Stift Millstatt sagt: „auch das fürstentumb der ritterschaft sanct Georgen, welcher oberster hochmeister von Mülstatt genant wird, welcher ritterlich orden mit einem roten creuz von keiser Friderichen dem dritten gestift und geordnet wider die ungleubigen und Türken, so dis land Kernten und die confin oftmals jemerlich uberfallen, zu widerston, dem gemeinen man zu nuz und schirm reichlich begabet" (XI, 12). Hier haben wir wieder eine positive Würdigung der als notwendig anerkannten Abwehr gegen die Türken, an die die Erinnerung in seiner Jugend noch sehr wach gewesen sein muß.

[33]) Auslegung der Zehn Gebote, zum 5. Gebot [487a]; SSchr., 312.

[34]) Ebd., [486b]; SSchr., 311.

[35]) Ebd.; SSchr., 312.

[36]) Ebd. [487a]; SSchr., 312.

[37]) Ebd. [488a].

timents persönlichster Art des illegitimen Sprossen gegen den Großvater, der ja vermutlich Offizier des Johanniterordens war, dabei eine Rolle spielen.

Der ganze Problemkomplex ist verknüpft mit Hohenheims Anschauungen von der Missionspflicht der Christenheit. Der Kampf gegen die Religionskriege geht aus von der positiven Konzeption einer Umgestaltung des geistlichen Amtes und von der Forderung einer echten Missionstätigkeit der Kirche. Die wahren Amtsträger des Christentums, die Glieder der wahren Hierarchie bzw. jenes „Priestertums", das die derzeitige schlechte Hierarchie ablösen soll, sind Missionare, und zwar solche, die sich nicht auf Schwertgewalt und politische Mächte stützen, sondern die friedlich, im totalen Einsatz ihrer ganzen Person, die Lehre Christi hinaustragen in die Heidenwelt, statt es sich daheim bequem zu machen. Er fordert einen echten Apostolat des geistlichen Amtes. Das bedingt eine völlige Umkehr der Kirche und ihrer Diener, die u. a. auf die Ehe und auf alle Vorzüge des bürgerlichen Lebens und natürlich auch auf alle weltlichen Güter und Machtstellungen verzichten müssen, womit er sich sowohl gegen die römische wie gegen die reformatorisch gesonnene Geistlichkeit wendet. Der Anklang an Franz von Assisi — Paracelsus nicht bewußt — legt sich nahe. Kirchliches Amt ist grundsätzlich apostolisches Missionarsamt und hat im Kerngebiet des Christentums nur einige Derivate von geringerem Wert. Amtsabarten, welche der Leitung und Belehrung der bereits zur Kirche gehörigen Christen dienen.[38]) Bei Paracelsus bricht zum ersten Male in dieser Zeit der Missionsgedanke auf, und zwar in breiter Ausführung und mit grundsätzlicher theologischer Untermauerung, wenn er auch nicht absolut neu für das Zeitalter und gelegentlich schon früher angerührt ist.[39])

Daß dieses urchristlich-apostolische Amt gewaltlos verfahren soll, versteht sich von selbst. Steht es doch unter dem Gesetz der Nachfolge Christi. Im Sermon „Ob der glaub zu strafen sei" sagt er ausdrücklich, daß der Kaiser niemanden zum Glauben zwingen solle, „dann genöttigt ding ist nicht nutze". Auch die Türken usw. sollen nicht gezwungen

[38]) Vgl. Goldammer, Aus den Anfängen evangelischen Missionsdenkens, a. a. O., S. 45ff.; Goldammer, Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit, a. a. O., S. 200ff. Dort auch Einzelnachweise zu den Missionsideen und zur Ämterauffassung, vorwiegend aus den theologischen Schriften.

[39]) Vgl. J. Kvačala, Wilhelm Postell, seine Geistesart und seine Reformgedanken. III. In: ARG XV/1918, S. 157ff.

sondern wirklich missioniert werden. „Aber zum verkünden soll man zwingen", nämlich die Geistlichen, das heißt der Kaiser soll für Mission sorgen, indem er die Verantwortlichen dazu anhält.[40]) Diese tolerante Methode steht dem inneren Absolutheits- und Totalitätsanspruch des Christentums nicht entgegen. Aber auch hier haben wir es mit eigentümlichen Erweichungen zu tun. Der christliche Absolutheitsanspruch bei Paracelsus ist nur mehr noch ein „limitierter" oder „inklusiver", der übergreift auf das in den nichtchristlichen Religionen enthaltene Gute, und damit halbwegs deren Anerkennung ausspricht.

Der Toleranzgedanke bei Hohenheim hinsichtlich des Heidentums nährt sich nicht nur aus der Ablehnung der Gewaltmission, sondern auch aus einem christlichen Offenbarungsuniversalismus, der bei ihm in kräftigen Ansätzen vorhanden ist, und vermöge dessen er das Nichtchristliche in gewissem Umfange anerkennt und – bei aller objektiven Notwendigkeit der Heidenmission – doch auch schon recht stark eine nur relative Bekehrungsbedürftigkeit des Heidentums bemerkt. Das kann so weit gehen, daß er behauptet, „aus der ordnung gottes seindt vil weg zu got" (nämlich Heiden, Juden, Christen).[41]) Den Heiden wird allerlei Gutes zugeschrieben, besonders wenn sie im Alten Testament – nach der Meinung des Paracelsus – als „gentes" typologisch für das schlichte, unverbildete Christentum gegenüber der schlechten gesetzlichen Priesterkaste figurieren. Sie sind die, „so got im glauben zu Christo bringt", „sie ruefen gottes namen an und eren seinen namen."[42]) Auch Platon und Aristoteles waren „von oben herab" geboren, wenn ihnen auch noch der Heilige Geist fehlte.[43]) Paracelsus nähert sich hier der weitherzigen humanistischen Haltung Zwinglis zum Heidentum[44]), der im Bereiche der Reformation derartige Gedanken vertrittt, und mit dem Hohenheim hier wohl in Beziehung gesetzt werden muß, zumal da er den Zürcher Reformator kannte. Die Heiden halten das Naturgebot und sind den Christen nahe, obwohl weniger selig als letztere. Der Wille Gottes bestimmt es so. Aber sie werden doch, wenn sie Gott lieben, auch seinen Sohn annehmen.[45]) Ihre Vernunft läßt sie das wahre

---

[40]) Sermon „Ob der glaub zu strafen sei" [142a] (Wolfenbütteler Hs).

[41]) De ecclesiis veteris et novi testamenti II, 4; Matthießen, 278.

[42]) Psalmenkommentar, zu Ps. 95, 3 [92a].

[43]) De inventione artium; XIV, 273.

[44]) Vgl. Rudolf Pfister, Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli. Zollikon-Zürich 1952.

[45]) De ecclesiis veteris et novi testamenti II, 4; Matthießen, 279.

Wesen Gottes erkennen, und auch noch in ihren Götterbildern schimmert die Erfahrung von Gottes andersartigem, übermenschlichem Sein hindurch.[46]) Ja, er kann sich sogar so weit steigern, daß er sagt, Türken und Christen würden „gleich sein in der liebe" vor Gott und müßten beide, da sie noch blind sind, zu Christus geführt werden, wie die beiden Söhne, die das Gebot des Vaters nach Jesu Gleichnis verschieden ausführten (Matth. 21, 28—32).[47]) Das Evangelium muß den Heiden wohl verkündigt werden, aber auch außerhalb dieser Verkündigung gibt es für diejenigen Seligkeit, die Christus nicht kennen, wenn sie nur im Gebot der Natur bleiben, das ihr „Felsen" ist.[48])

Im Herzen der Heiden leuchtet also das „Licht der Natur" mit dem Doppelgebot der Liebe. Im übrigen ist freilich ihr Glaube Abgötterei.[49]) Damit zeigt sich die andere Seite der paracelsischen Haltung zur nichtchristlichen Religiosität, die nicht nur die Not der Heiden sieht und an ihre schließliche Aufnahme zu Gott glaubt[50]), sondern die auch intolerant aus zentraler christlicher Schau die absolute Forderung des Christentums auf Geltung hervorstellt.[51]) Der objektiv wahren und realen Welt des christlichen Glaubens können die Fremdreligionen als Produkt der schöpferischen menschlichen Phantasie gegenübergestellt werden.[52]) Die natürliche Gerechtigkeit der Heiden, Türken und Tataren (meint wohl Antike, Islam und primitiven „Götzenkult") ist im Grunde „ein laster, von ihnen selbs zu einem recht gemacht"[53]), — womit er sich der Stellung der lutherischen Reformation nähert. So kann es zu verständnisloser Ablehnung des gesamten heidnischen Götterwesens kommen, weil es vom Doppelgebot der Liebe abgefallen ist, welches an sich der natürlichen Religion ins Herz gegeben wurde[54]), obwohl damit ja eine geistig-sittliche Grundlage der natürlichen Religiosität zugestanden wird.

---

[46]) Psalmenkommentar, zu Ps. 113b, 2 [291a].

[47]) Auslegung der Figuren Lichtenbergers; VII, 525.

[48]) De ecclesiis veteris et novi testamenti II, 8; Matthießen, 279f. — In der römischen Kirche sind die Menschen irregeführt worden: „aber dieweil got ein zeit zusicht, aber nit ewig, so erleucht er die heiden zu der erkantnus . . ." (Sermones in similitudines evangeliorum [279a]).

[49]) Ebd. II, 8; Matthießen, 284.

[50]) Philosophia Sagax I, 1; XII, 29f.

[51]) Liber de resurrectione; Matthießen, 303f.: „dan nur éin weg ist gen himel, nit zween, nit mer, nit weniger. dér weg mueß sein und kein ander nit."

[52]) Psalmenkommentar, zu Ps. 113b, 4 [292a/b].

[53]) Ebd., zu Ps. 143, 8 [35 (505)a].

[54]) De ecclesiis veteris et novi testamenti III, 4; Matthießen, 286f.

Aber Mohammeds Religion ist menschlicher Betrug[55]), und Juden und Türken werden beim Jüngsten Gericht mit Mördern, Dieben und Meineidigen verdammt werden.[56])

> „daß darumb die Türken sagen wöllen: ich bin so gut als ein christ, got gibt mir sovil brot als ihnen, — das ist nit. ob er ihn's wol gibet, er gibt's auch den bösen."[57])

Der Heiden Götter, die Erscheinungen des Teufels sind[58]), werden als nichtig vergehen und mit ihren „Machern" sterben, während der christliche Gott ewig bleibt.[59]) Kein Wunder, da ja die menschliche Vernunft von Natur aus untüchtig ist (sonst wäre „unser glauben umbsonst").[60]) Nur im Christentum gibt es Sündenvergebung, anderes „hat im himel kein gwalt".[61]) So gelangt er vor allem in seinen Spätwerken zu dem Resultat, daß alle Religionen „im anfang irrig gefunden worden" sind und wachsenden Irrtum erzeugt haben.[62]) Er fordert deshalb eine „christliche Philosophie".[63])

Die Stellung zu den nichtchristlichen Religionen unterliegt also starken Schwankungen, die auf ein Hin- und Hergerissensein durch widerstrebende Gefühle deuten lassen, wie sie besonders durch das immer aktuelle Türkenproblem hervorgerufen sein mochten. Denn die Türkengefahr und die Verheerungen durch die Türkenkriege waren natürlich auch eine innere Bedrohung des Toleranzgedankens. Wir haben ein Wechselspiel zwischen freundlicher, resignierter und ablehnender Einstellung, das zeitlich schwer fixierbar ist. Diese Haltungen sind von der inneren Entwicklung Hohenheims abhängig. In den Frühschriften dürfte er dem Heidentum gegenüber freundlicher sein (bis ca. 1530). Dann setzt eine Verengung der religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Sicht – analog der des Offenbarungsbegriffes – ein in den Jahren der theologischen Hauptproduktion (1532—1534), obwohl

---

[55]) Psalmenkommentar, zu Ps. 111, 1 [271a].

[56]) Ebd., zu Ps. 118, 82 [376a].

[57]) De virtute humana [418a]; SSchr., 114.

[58]) De septem punctis idolatriae christianae I [210a].

[59]) Psalmenkommentar, zu Ps. 112, 4 [282a] und zu Ps. 113b, 5—7 [293a].

[60]) De resurrectione et corporum glorificatione; Matthießen, 316.

[61]) De remissione peccatorum; Matthießen, 210.

[62]) Philosophia Sagax I, 3; XII, 70. — Man muß allerdings den paracelsischen Gebrauch des Wortes „religio" berücksichtigen, das, abgeleitet von „religio" im kanonistischen Sinne (Ordensgemeinschaft), meist die Bedeutung von „Gruppe", „Gemeinschaft", „Sekte", auch „Berufsgruppe", „Stand" hat.

[63]) Prologus in die bücher meteororum; XIII, 246.

sie auch dort nicht einheitlich ist. Später scheint die Spannung zugunsten einer größeren Weitherzigkeit nachzulassen. Die Propagierung des Missionsgedankens ist damit eng verbunden. Dieses Dilemma bei Paracelsus ist bekanntlich nichts Neues. Die Zwiespältigkeit in der Würdigung der Heiden begleitet die gesamte christliche Theologie von ihren Anfängen an. Zwei altchristliche Traditionsströme kreuzen sich bei Paracelsus, eine weitherzige und eine engere Haltung. Immerhin tritt die Toleranzidee in bemerkenswerter Weise hervor, und es ist von Bedeutung, daß diese Gedanken damals ausgesprochen wurden, als sie nicht sehr populär waren. Die altchristliche Überlieferung des „inklusiven Absolutheitsbewußtseins" drängt wieder an den Tag.

4. Kirche, Staat und Ketzer

Auch im innerchristlichen Bereich macht sich ein neues Verhalten bemerkbar. Hier lagen ja die Dinge in seiner Zeit als brennendes praktisches Problem noch mehr auf der Hand. Die Tatsache, daß nach der großen, schon Jahrhunderte dauernden Kirchenspaltung zwischen Rom und Byzanz nunmehr auch das Abendland keine innere Glaubenseinheit darstellte, war im Grunde eine bereits längst vollzogene, obwohl sie den Menschen der Zeit noch nicht bewußt war und auch nur schwer Eingang ins Bewußtsein dieser Menschen fand. Die Umrisse der kommenden großen „Konfessionen" waren gegeben, und neben den Großkirchen schoß eine Fülle von kirchenartigen Miniaturgebilden auf.

Unterdrückte Minoritäten pflegen die ersten zu sein, die für sich Toleranz reklamieren, obwohl sie selbst nicht unbedingt bereit sind, solche Toleranz ihrerseits im umgekehrten Falle zu gewähren. Auch die Sektierer forderten Schonung und Duldung: Schonung ihres reichsrechtlich verwirkten Lebens, Duldung ihrer Lehren und ihrer Gemeinschafts- und Kultpflege, ihrer Observanzen. Paracelsus schließt sich diesem Chorus an. Ja, er begründet theoretisierend und räsonierend mehr als es bis dahin jemals einer getan hatte. Man kann kaum sagen, daß er den Taufsekten nahestand. Aber er war mit ihnen in Berührung gekommen und hatte die Probleme des Außenseiters und der Ausgestoßenen am eigenen Leibe erfahren. Auch ihm war – wohl seit Salzburg 1525 – gelegentlich Ketzerei, wissenschaftlich, sozial und religiös, vorgeworfen worden. So macht er sich methodisch und prinzipiell zum Fürsprecher der Duldung extravaganter, heterodoxer Anschauungen. Für sie beansprucht er Duldung mit dem gleichen Eifer, mit dem er die

Tolerierung seiner eigenen Ansichten verlangt. Er ist ein guter Anwalt, weil es ihm dabei vorwiegend nicht um das Eigene, sondern um die anderen geht. Aber er hat eigenes Schicksal exemplarisch erfahren.

Es spricht vieles dafür, daß Paracelsus zu seiner bereits dargelegten Ablehnung der Todesstrafe von der Betrachtung des Ketzergerichtes und seiner Fragwürdigkeiten aus gekommen ist. Ebenso wie man annehmen kann, daß es in erster Linie die Abscheu gegen den Glaubenskrieg war, die ihn schließlich zur Verdammung des Krieges überhaupt geführt hat. Die Minoritätenvertreter bzw. Einzelgänger werden zur Verallgemeinerung und Verbreiterung der von ihnen für sich selbst geforderten Toleranz angeleitet, obwohl ihnen der Duldsamkeitsgedanke ursprünglich ebensowenig eignet wie ihren Widersachern. Als die Unterlegenen und unter dem Zwang der Verhältnisse werden sie auch theoretisch tolerant.

a) Auch hier liegt eine Umkehrung der Werte vor, eine Haltung des Paradoxon im Sinne Sebastian Francks, die sich die ironisch-kritische Frage vorlegt, ob denn nicht etwa die formal Orthodoxen, die untadeligen eifrigen Hüter und Verteidiger des Glaubens und Beschützer der Kirche, die wahren Ketzer sein könnten, sei es formaliter durch ketzerische Lehren oder materialiter durch eine unchristliche Haltung und Lebensweise. Und ob umgekehrt nicht die scheinbaren Ketzer bzw. die von Kirche und Gesellschaft Verketzerten die wahren Gläubigen und dem Herzen Christi am nächsten Stehenden sein könnten.

Man darf die Möglichkeit und Stärke einer solchen Argumentation bei Paracelsus nicht verkennen, der eben das Paradoxe, Hyperbolische, Zugespitzte in seiner Aussage liebt, den „Widersinn", wie der große Donauwörther. Er schließt sich auch hier dem ironisierenden, wenn auch gutgemeinten, kritischen Paradoxismus der Traditionslinie von Cusanus und Agrippa von Nettesheim her an.[64]) Das schließt nicht aus, daß Paracelsus selbst die Ketzer ablehnt. Er ist kein Freund der Sektierer, denen er meist ebenso heftige Vorwürfe macht wie den Rechtgläubigen und Machthabern.

---

[64]) Vgl. Rudolf Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters, Halle 1929. — In Thema-Prägungen wie „Paramirum" und „Paragranum", offenbar in Anlehnung an das „Paradoxon", und in der seit 1529 im Erstdruck der „Practica, gemacht auf Europen" auftauchenden Selbstbezeichnung „Paracelsus" ist ein Schlüssel für das Verständnis Hohenheims zu suchen, der in gewisser Weise mit den irrationalisierenden Strömungen und mit dem „Antinomismus" seiner Zeit zusammenhängt (vgl. auch Kurt Goldammer, Paracelsus — Natur und Offenbarung. Hannover 1953, S. 23f.).

b) Eine weitere Voraussetzung des Toleranzgedankens ist bei ihm eine psychologisierende Betrachtung der Bekenntnishaltung und der glaubenskämpferischen Bereitschaft der Heterodoxen. Im Zusammenhang mit dem Problem des Kriegertums nimmt Paracelsus an einer Stelle eine motivkritische Analyse der Glaubensverteidiger mit dem Schwert vor, die ihn zur sorgsamen Unterscheidung zwischen den wenigen zum Martyrium Berufenen und der großen Zahl derer führt, die ohne inneres Recht zur Waffe greifen.

In einem wichtigen Fragment zu den Komplexionenbüchern hat er als Mediziner die pathologischen Ursachen des Glaubenskrieges, wie er sie sieht, und damit der Unduldsamkeit in einem sich mit der Pathologie des Soldaten ganz allgemein beschäftigenden Abschnitt psychologisch geschickt beschrieben.[65]) Die colera als Ursache des Zornes sei auch die Ursache des Krieges. Durch Mars nimmt der Zorn „von oben herab" die Vernunft hinweg. „also wird er zum krieg bewegt eußerlich, er mags innerlich annemen oder nit." Dann muß er in den Krieg, muß „martialische instrument" haben, man muß ihm hofieren. Nichts als Unglück kommt dabei heraus. Der Kriegsmann vermeint, „er hab recht", weil es ihn die „colera" lehrt. Aber auch der wiedertäuferische Glaubenskrieg ist nicht göttlich:

> „Ob man sagen wurd, ich stirb uf das euangelium: warum stirbst? hast doch nit befelch wie auch nit der kriegsmann. wer heißt ihn in krieg ziehen? die geschrift nit; sein mars treibt ihn. Der auf das wort gottes sterben will, der muß nit das wort haben wie den buchstaben, sunder er muß den geist haben; der hat kein melancoliam noch coleram nit ... Pretiosa mors sanctorum[66]), die on melancolia und colera ist."

Diese Schrift, die also offenbar aus der Zeit der Kämpfe mit dem Täufertum stammen muß, das heißt aus den zwanziger Jahren bzw. aus den Jahren 1525 bis 1530 (oder vielleicht auch Bezug nimmt auf die Glaubenskriege in der Schweiz und schließlich auf den Tod Zwinglis „auf das wort gottes" bei Kappel 1531?), nimmt zweifellos an, daß die Zahl der zum Martyrium bzw. zum kämpferischen Einsatz für das Glaubensbekenntnis auch mit der Waffe Berufenen sehr klein ist. Nur selten treibt der Heilige Geist zum Kampf für den Glauben. Meist sind

[65]) Quatuor libri complexionum; III, 475f. (Fragment aus den Wiener und Leidener HSS).

[66]) Ps. 115(116), 15; mehrfach in den Märtyrertagzeiten des Breviers und in der Prim als Versikel.

die Ursachen pathologisch-astrologisch zu erklären, nicht bekenntnismäßig. Das Martyrium, eine indirekte oder passive Form des Glaubenskampfes, wird wohl respektiert. Es ist eine Folgeerscheinung der Intoleranz, die an sich wertvoll und eine positive Kraftentfaltung ist. Aber es darf nicht leichtfertig herbeigeführt werden als eine Art von ungerechtfertigtem und provoziertem Scheinkampf für den Glauben auf Grund einer Autorität des toten, gesetzlich verstandenen Bibelbuchstabens. Noch an einer anderen Stelle im zweiten Paramirumkreis spricht Paracelsus sich sehr nachdrücklich gegen das forcierte Martyrium, besonders des „tollen glaubens" der Wiedertäufer aus:

> „dan in das feur gon nach götlichem willen, muß umb ander ursach willen geschehen, denn von zwei oder dreimal taufens wegen. disen paß zuerhalten hat got niemants darumb geheißen sterben. der von seins worts wegen sterben will, der muß gewaltig im heiligen geist uberfließen, derselbig stirbt seliglich."[67])

Die Schlußfolgerungen daraus sind einleuchtend, insbesondere auch für das Toleranzproblem. Paracelsus will den Menschen das Gewissen und die Verantwortung in den Fragen des Glaubensbekenntnisses und der Folgen aus dem Bekenntnisstandpunkt schärfen. Genaueste Prüfung der Motive ist notwendig. Das meiste ist vom ärztlichen Standpunkt aus zu betrachten. Der Arzt will nicht strafen, sondern verstehen und heilen.

c) Der wichtigste und quantitativ größte Komplex in der paracelsischen Beschäftigung mit diesen Fragen und einer der Ausgangspunkte seiner Räsonnements aber ist die Feststellung, daß die sogenannten Ketzer gar nicht die wahren Ketzer sind.

Sondern die eigentlichen Ketzer sind die glaubensstolzen Machthaber, die vermeintlich Rechtgläubigen, u. a. Kaiser und Papst. Welches Recht hätten sie also, andere zu Ketzern zu deklarieren?

Für Paracelsus ist der Kaiser ein „falsch christ"[68]), was in seiner Sprache nichts anderes als „Ketzer" bedeutet. In seiner Verbindung mit dem ihm nicht weniger ketzerisch erscheinenden Papsttum sieht Paracelsus das Kaisertum dem Untergang preisgegeben. Er sieht das nicht mit Freude, sondern mit Schrecken.[69]) Kein Wunder, daß sich da der freiheitlich denkende Einzelgänger, der Spiritualist und Enthusiast

---

[67]) Von den unsichtbaren Krankheiten; IX, 281.
[68]) Psalmenkommentar, zu Ps. 118, 13 und 14 [345b/346b].
[69]) Ebd., zu Ps. 88, 45 [118b].

gegen jedwedes Vorrecht des Kaisers und des Papstes empören muß.[70]) Deshalb ist dem Kaisertum, den Reichen und der gesamten herrschenden Schicht das Ende nahe, und die Armen, die einst Rache nehmen werden an ihnen, sollen sich nicht an die geistlichen Führer halten, die ebenso „falsch christen und lugner vor got und vor den propheten" sind.[71])

Zum Glück und Frieden der neuen Welt, die Paracelsus verkündigt, wird es gehören, daß Abgott, Antichrist, Kaiser, Könige, Fürsten und Herren zu Boden fallen werden und ein Triumph aller Armen vor Gott stattfinden wird.[72]) Nicht mehr ihnen, die falsch gepredigt und den Armen mancherlei Beschwer auferlegt haben, wird man dann folgen müssen, sondern Gott.[73]) Das ist aber deutlich ein Vorgang der Zukunft, den man nicht ohne weiteres künstlich herbeiführen kann, sondern dem geschichtlichen Werden und Wachsen und Reifen überlassen muß. Auch hier hat Paracelsus jedenfalls den ketzerischen Charakter der bestehenden Mächte im Auge. Vom endzeitlichen Idealzustand des neuen Jerusalem sagt er geradezu:

> „wir werden ir bucher nit haben, ir auslegen nit, ir predig nit, dann uns wird got vor den falschen christen behueten durch sein segen. und wo ein ketzer aufstundt, ein mammon, ein gleisner, so wird ihn der herr gen boden schlahen . . . darumb so wird auch niemants platz haben, wider das wort zu reden, dann die kunig solcher ketzer und die fursten solcher priester werden nit do sein . . ."[74])

Daß Paracelsus solcher ketzerischen Obrigkeit beider Schwerter, des geistlichen wie des weltlichen, den Gehorsam aufkündigt, ist nicht verwunderlich, obwohl er weiß, daß dies nicht „ohn verlierung des leibs" abgeht.[75]) Er erwägt sogar Gewaltanwendung bis hin zum Tyran-

[70]) Vgl. ebd., zu Ps. 99, 4b/5 [168b] und zu Ps. 98, 8 [166a/b].

[71]) Ebd., zu Ps. 139, 13 [491a]; SSchr., 321.

[72]) Ebd., zu Ps. 149, 9 [534b]; SSchr., 329.

[73]) Ebd., zu Ps. 106, 17 [220a].

[74]) Ebd., zu Ps. 147, 15 [528a]; SSchr., 328. — Deutlich werden die bestehenden Mächte, vor allem auch die Vertreter der Kirche, als „Ketzer" gebrandmarkt in den „Sermones in similitudines evangeliorum", wobei gelegentlich moralische Kriterien angewendet werden: „. . . secht an den wandel der römischen kirchen verwanten mit sampt iren ketzern, secht an die propheten und falschen propheten . . ." [260b]; „. . . im alten testament seindts die phariseer, im neuen testament ists die geistlichheit, alle sovil ir seindt in irer spaltung, entchristen oder ketzerei, einer wie der ander" [291b].

[75]) Ebd., zu Ps. 96, 10 [160b]: „ein ieglicher, der got liebet, der ist nit gehorsam den obgemelten reichen und den zweien schwerten . . ."

nenmord, zum Töten der schlechten geistlichen und weltlichen Machthaber.[76]) Die getretenen Christen sind in Gefahr, gegen die ketzerischen Herren die Waffen zu erheben, und dies ist ganz verständlich.[77]) Es ist ihr menschlich begreifliches Recht, wenn es Hohenheim auch nicht ganz unproblematisch ist.

Abgesehen von solchen vereinzelt sich ergebenden radikalen Gewaltlösungen kommt Paracelsus nun doch — und das ist das Interessante — auch zur Anwendung seines Duldungsprinzips auf die „Ketzer von oben her". Ein Zeugnis dafür ist seine leider nur fragmentarisch erhaltene und schlecht und relativ spät überlieferte kleine Schrift „De magnificis et superbis".[78]) Hier wird die fast uneingeschränkte Toleranz der rechtgläubigen Verfolgten und Kritiker gegen die ketzerischen Machthaber befürwortet, mit nur wenigen Vorbehalten bezüglich des Widerstandsrechtes. Im allgemeinen wird beim Zusammenstoß die Auswanderung als Ausweg empfohlen, wenn keine andere Lösung möglich ist.[79]) Sonst ist aber ein Gehorsam und eine Zusammenarbeit in gewissen Grenzen erlaubt. Man darf nur der ungläubigen, teuflisch-bösen Obrigkeit nicht glauben.[80]) Es ist Gottes verborgener Wille, daß man die böse Obrigkeit toleriert.[81]) Intoleranz ist ja gerade eines der Kennzeichen ihrer Bosheit, genauso wie die Todesstrafe und das Kriegführen. Positive Predigt des Evangeliums und reines Leben seiner Verkündiger allein führen vorwärts.[82]) „ine seligen leben soll kein waffen sein, damit niemand damit beschedigt werde. hat ers aber — hinweg mit ihm, damit die gemein rein bleibe!"[83]) Nur wegen der falschen Obrigkeit entstehen viele Sekten.[84]) „drumb müssen spieße, büchsen, mauern sein. denn gott wil fur uns nicht wachen, vergebens ist das unser."[85]) So schließt resigniert das fragmentarische Büchlein.

Eine ähnliche mild-resignierende Haltung, die sich von dem radikaleren Psalmenkommentar unterscheidet, findet sich auch in anderen Schriften, so in der Auslegung der Zehn Gebote: „was aber auf dich kombt, du armer, das trag mit geduld, gedenk an die lehr Christi . . ." Man soll dem, der den Mantel fordert, auch den Rock lassen, womit Christus uns zu verstehen gibt, „daß wir uns nit sollen widersetzen". Die starken Machthaber bekommen ja doch Recht. Deshalb

---

[76]) Papst und König: ebd., zu Ps. 143, 6 und 7 [504a/bff.].
[77]) Ebd., zu Ps. 139,14 [492a]. [78]) Vgl. SSchr., 174ff.
[79]) SSchr., 181. 183. [80]) SSchr., 183. [81]) SSchr., 179.
[82]) SSchr., 180. [83]) SSchr., 178. [84]) SSchr.,185.
[85]) SSchr., 186.

sollen wir gar nicht erst mit ihnen rechten.[86]) Man soll, wie Christus, ein „lamb" werden und sogar sein Leben hingeben. Wie die „Stäbler" es vertraten, soll man also die schlechte Obrigkeit mit ihren Forderungen ertragen, nicht offen bekämpfen.

d) Aber Paracelsus fordert nicht nur von den Schwächeren die ja an sich billige Duldung der ketzerischen Starken, der Obrigkeit und Gewalthaber. Sein Bild von der Duldsamkeit geht weiter. Der Mann, der selbst auf medizinischem Gebiet als Häresiarch, als „Lutherus medicorum" verschrien wurde, verlangt nun auch in Umkehrung der eben ausgeführten Gedankengänge und in Vollendung seines Paradoxismus Toleranz für die scheinbaren Ketzer — so wie sein sich viel prononcierter aussprechender Zeitgenosse Sebastian Franck: das heißt also für die Sektierer und alle möglichen religiös Eigenwilligen, Extremisten und Außenseiter. Er wendet sich damit gegen jegliche staatliche Bekehrung, gegen die Ketzerbestreitung von oben her, gegen das religiöse Territorialprinzip.

> „auf solchs sollen wir wissen, daß wir kein oberhand, kein gewalt, kein zwang von niemants haben sollen in dem, was do antrifft gegen der forcht des herrn und sein weisheit, dann so ein oberhand alle menschen der ganzen welt brecht in éin glauben mit zwang: so wer es ein vermeinter gloub und nicht ein geliebter glaub: auf das wer es besser, ein ieglicher wer in seim alten [sc. Glauben] als in disem, dann niemants kompt zum sun, allein der vatter ziech ihn zu ihm, so es der vatter tun soll, warumb understet sich dann die oberkeit solcher? . . . wie kann ein oberkeit gute frucht machen us einem boum, der nichts soll? oder wie kann sie den glouben furhalten und ein darein zwingen, so er [sc. der Glaube] doch nit ir ist? sollt es gezwungen zugohn, so must es

[86]) Auslegung der Zehn Gebote, zum 10. Gebot [513a/b]: „was aber auf dich kombt, du armer, das trag mit geduld, gedenk an die lehr Christi, der da sagt: kombt einer und will dir deinen mantel nemben, so gib ihm den rock auch. das ist allein auf diß gebott [sc. das Zehnte] geredt, dann warumb? Christus meldet das recht in den satzungen [sc. der Pharisäer nach Matth. 23, 3], darbei uns zu verstehen geben wird, daß wir uns nit sollen widersetzen, dann sie haben ein recht daraus gemacht: was der herr, wie die obrigkeit tut, das muß also vor sich gehn: willtu es nit tun, tröstest dich des gebots, so zeücht er [sc. der irdische Herr] ir das recht und helt dirs für, und im rechten wirds für ihn erkänt, daß es also sein muß, darumb der mit dir rechten will, dem laß, was er haben will, und recht nit mit ihm." — Hier wird die völlige Resignation angesichts des schlechten Zustandes menschlicher Rechtsordnungen und der sie Ausübenden verkündigt.

durch got beschehen, dann bei den menschen ists nit muglich. aber als wenig als Christus gezwungen hat, also wenig bei uns auch."

Der Mensch darf die „mancherlei wonung", die Gott in seinem Reich hat, nicht zerstören, mindern oder mehren. Man soll auf seinem „Herzen" bleiben.

„mag euch die predig, die lehr, das wort etc. nit abwendig machen, nit bekern, nit anderst in euch erfunden werden, – so bleiben in euer gewißne [= Gewissen] und lassen euch kein gewalt, kein oberhand darzu dringen."[87])

Im übrigen hält er zweifellos die meisten Sektierer für Narren, für „Tolle". Aber der große Arzt weiß, daß Narrheit weder strafbar noch mit Gewaltmethoden kurierbar ist. Die Sekten seiner Zeit sind ihm keineswegs sympathisch. Aber sie wollen als Phänomen für sich genommen werden. Staat und Kirche, so meint er, haben keinen Anlaß, ihnen nachzustellen, wenn sie ihr eigenes Haus noch nicht in Ordnung gebracht haben und selbst als Sektierer betrachtet werden müssen, und weil dieser Weg der äußeren Bekämpfung grundsätzlich verfehlt ist.

Die Obrigkeit hat also hiernach weder Vollmacht noch Fähigkeit, in die Gewissensentscheidung des einzelnen einzugreifen. Sie verfügt nicht über den Menschen, und all ihre diesbezüglichen Versuche sind unbefugtes Einbrechen in den Hoheitsbereich Gottes. Paracelsus kommt hier dann wieder zu der Schlußfolgerung eines Widerstandsrechtes gegen die intolerante Obrigkeit, den gottfeindlichen „leipherrn", der ja doch der Seele nichts anhaben kann. Wir haben nur Gott zu fürchten, der uns in sein Haus bringen wird, in dem es viele Wohnungen gibt (Joh. 14, 2).[88]) Letztere Wendung ist besonders interessant, weil in ihr sich jener tolerante Relativismus leise andeutet, der an die vielen möglichen Wege zum Heil denkt.

Diese Äußerungen sind deshalb so bedeutsam, weil wir hier einen der wenigen Fälle vor uns haben, daß eine Persönlichkeit der Zeit,

[87]) Psalmenkommentar, zu Ps. 111, 1 [271b/272a].

[88]) Ebd. [272a]. – Die Obrigkeit, die Rechtsordnung und ihre Wahrnehmung sind nur eine seelische Funktion, ein seelischer Auftrag des Inhabers, erstrecken sich nicht auf das Materielle. Paracelsus versucht damit offenbar die Würde von Recht und Obrigkeit indirekt zu heben. Das Kaisertum ist bzw. soll sein eine Gewalt „der seel und nit des leips" (d. h. also eine Sache der inneren Autorität, nicht der äußeren Macht), berechtigt daher auch nicht zur Erlangung leiblicher Vorteile und bedeutet eine Verpflichtung, keinen Anspruch für seinen Träger: Psalmenkommentar, zu Ps. 118, 20 [350a].

die an sich durchaus ins öffentliche Leben und zur Repräsentanz der Kultur und Gesellschaft gehört, in halb privaten, jedenfalls nicht unbedingt für die Publizierung gedachten Mitteilungen Stellung zu äußerst heiklen Fragen nimmt, die in dieser Form kaum je berührt worden waren, jedenfalls nicht im nördlichen Europa. Neuartig ist auch die Zuspitzung, in der Paracelsus solche Gedanken vorträgt.

Bemerkenswert ist, daß der Mann, der auf diese Weise die Staatsreligion und das „cuius regio eius religio"-Prinzip ablehnt, der für die Ketzer, Verfolgten, Minoritäten und Einzelgänger eintritt, trotz seiner sehr betont und autoritativ vorgetragenen Ansichten und trotz seiner scharf profilierten Ideologie und Weltanschauung das Wort „Ketzer" verhältnismäßig selten verwendet. Meist kommt es bei Hohenheim im Zusammenhange medizinischer Polemik vor und bezeichnet die schlechten Ärzte mit ihren falschen Vorstellungen und veralteten Methoden. Dabei kann er wirklich intolerant werden! Oder er zitiert mit diesem Wort Anschuldigungen, die gegen ihn selbst — den „Ketzer" Paracelsus – erhoben wurden.[89]) Religiös-theologisch bilden die „Sermones" eine gewisse Ausnahme, in denen die Ketzerpolemik gegen die römische Kirche und gegen andere häufig im Tone des allgemeinen Schimpfens auf die Antichristen, falschen Propheten, Pfaffen und Ketzer entfaltet wird (z. B. Sermones in similitudines evangeliorum).

e) Der Ausgangspunkt für diese bedeutsamen Gedankengänge, die hier — um 1530 — neben Sebastian Franck geistesgeschichtlich noch ziemlich vereinsamt dastehen, ist wiederum etwas Besonderes, mit seinem biologischen Denken Zusammenhängendes: der schon gestreifte Glaube an die Gleichheit und Bruderschaft aller Menschen, der sowohl etwas Ursprüngliches, Urstands- und Schöpfungsmäßiges aussagt, wie er andererseits auch hinweist auf den Zustand der Endvollendung, auf die „neue Geburt" im neuen Reich.[90]) Hier kündigen sich

---

[89]) So z. B. VIII, 61 („ein kezer der facultet"); VIII, 179 („der arznei ein kezer"); I, 358; VIII, 63 („haeresiarcha"). Er redet dann auch gern von „apostaten": vgl. V, 423; VII, 138; X, 212. Religiös z. B. in „Epistola Judae apostoli textus" [196b—197a]. Die offizielle falsche Christenheit als „ketzer" und „ketzerei" z. B. im Psalmenkommentar, zu Ps. 80, 1 [65a] und zu Ps. 79, 13 [62a].

[90]) Bauern, Bürger, Edle sind gleich: Von Fasten und Casteyen [228a/b]; wie in einer Schafherde soll alles gemeinsam sein, ohne Eigennutz: Psalmenkommentar, zu Ps. 99, 3b [168a]; Gott hat alle Menschen geschaffen, „nun ist einer wie der ander, keiner mehr noch weniger": ebd., zu Ps. 81, 6 [73a/b]; alle Menschen sollen Brüder sein, Herren und Knechte soll es nicht mehr geben: ebd., zu Ps. 118, 149 [407b]; Bauern und Könige sind vor Gott gleich: Von den natürlichen Wassern VI

aufklärerische Naturrechtsforderungen im Gewande einer noch totalen christlichen Gläubigkeit an. Es kann wohl nicht bezweifelt werden, daß dieser Bruderschaftsgedanke eine der Hauptwurzeln bildet für die Hohenheimsche, in sich so widersprüchliche und dialektisch „inkonsequente" Toleranzforderung. Das gemeinsame, von Gott stammende Humanum verlangt, daß wir einander lieben, verstehen und vertragen, und begründet das Gemeinsame unseres letzten Heilsstrebens.

Die Ablehnung der Ketzerverfolgung und des Glaubenszwanges unter den verschiedenen Richtungen und Gruppen der Christenheit liegt für Paracelsus in der gleichen Linie wie die Ablehnung des Glaubenskrieges, der Schwertmission und aller gewaltsamen Art von Bekehrung zum Christentum. Die Ideen von Mission und gewaltloser Heidenbekehrung einerseits und von Werbung und rein geistiger Propaganda der Gruppen innerhalb des Christentums andererseits entsprechen sich aufs genaueste. In beiden Fällen ist die friedliche und liebevolle Gewaltlosigkeit das Ideal und die Regel und gilt die Gewaltanwendung nur gelegentlich als Not- und Abwehrmaßnahme. Es bedarf einer neuen Einstellung zum Mitchristen.

Neben den vom Religiösen, Glaubens- und Erlebnismäßigen her bestimmten Motiven für diese Haltung, die rein im Christlichen verwurzelt ist, haben wir zweifellos eine humanitäre Grundstimmung auf rationaler Basis als Triebfeder des Toleranzgedankens und der Friedensidee zu verzeichnen. Das Humanum als eine der Menschheit gemeinsame und alle verpflichtende Größe wird bewußt. Man sieht den Wert des Menschen und die Würde des menschlichen Lebens, die eo ipso, auch ohne die besondere theologische Beziehung, zur Achtung und Duldsamkeit auffordern. Hier ist es also etwas mehr Rationales, das sich zum Emotionalen gesellt. Dieser Unterschied ist Paracelsus natürlich nicht deutlich, wie sich überhaupt das letztgenannte Motiv nicht im Stadium des klaren Wachseins gebildet hat.

f) Daneben fehlen nicht die negativen Reaktionen bzw. Schlußfolgerungen aus diesem neuartigen Denken heraus. Es ist dies die Neigung zur Standpunktlosigkeit, zum Indifferentismus. Auch hier deutet sich — merkwürdigerweise bei einer so starken und charakter-

---

(II, 280f.); nicht irdische Brotherren beherrschen uns, sondern Gott ist unser Herr, „dann got will nit, daß herr oder knecht under uns seindt, sunder alle bruder": Psalmenkommentar, zu Ps. 118, 149 [407a]. Selten ist der Gedanke von der Freiheit eines Christenmenschen so deutlich ausgesprochen worden wie hier. Vgl. auch Anm. 27; SSchr., 211ff. 218ff.

vollen Persönlichkeit wie Paracelsus! — etwas Modernes an, das bei ihm gewiß noch anders zu verstehen ist als im 18. Jahrhundert, das allmählich aber für die Religion bedrohlich werden sollte. Aus seiner spezifischen Situation zwischen den Fronten der großen religiös-weltanschaulichen Mächte und Gruppen heraus sucht Hohenheim den Entscheidungen auszuweichen. Er tut dies, indem er die Unterschiede bagatellisiert. „Ketzer, Wiedertäufer, Sakramentierer" sind die falschen Propheten, die, obwohl sie den Papst vertreiben wollen, schlimmer noch als er sind. Mit Unrecht berühmen sich „Papisten, Lutherische, Täuferische, Zwinglische" des Heiligen Geistes.[91]) Alle sind sie intolerant und gehören nicht zu der „ewigen kirchen". Und „selig ist, der von ihnen ausgeworfen wird".[92]) Die verschiedenen Sekten sind für ihn im Grunde Hosen von einem gleichen Tuch — ein Vergleich, den er gelegentlich, vielleicht in Aufnahme einer berühmten, aus der hochmittelalterlichen Aufklärung und freigeistigen Kritik stammenden Redewendung von den tres impostores, anwendet.[93]) Ganz besonders aber hören wir ihn immer wieder einmal den Eifer der verschiedenen Sektierer gegeneinander tadeln, ihr Gezänk und ihre Lieblosigkeit. Sie blasen sich anmaßend auf und sind in Wirklichkeit alle nichts wert. Oft klingt es auf, daß sie „einer wie der ander" sind: selbst Antichristen, Ketzer.[94])

Diese Redeweisen des Paracelsus sind nun zweifellos nicht indifferentistisch gemeint. Sie sind vielleicht mehr Ausdruck einer gewissen Verlegenheit um das entstandene Gesamtproblem der Vielzahl von mehr oder weniger anerkannten oder stabilisierten Glaubensbekenntnissen und Weltanschauungen als einer Vergleichgültigung der Wahrheitsfrage und eines allgemeinen Relativismus. Das was darin gemeint ist, zielt letztlich ab auf eine echte Toleranz, auf ein Sich-Vertragen inmitten der Verstrickung in religiös-weltanschauliche Kontroversen. Es ist vielleicht der letzte theoretische Versuch eines Zusammenhaltes des innerlich auseinanderfallenden Abendlandes auf der Grundlage einer möglichen Duldung.

---

[91]) Sermones in similitudines et parabolas Christi; SSchr., 90.

[92]) Matthaeus-Kommentar; SSchr., 91.

[93]) Auf die Ärzte, die medizinischen Schulen oder die verschiedenen Nationalitäten der „klassischen" Medizin bezüglich z. B. Buch Serogolia, Vorrede (V, 414); Von Blattern der Franzosen II, 12 (VI, 351); Syphilis-Entwurf (VII, 425).

[94]) Z. B. Sermones in similitudines evangeliorum [291b].

Portuguese Humanists and the Inquisition in the Sixteenth Century

by Elisabeth Feist Hirsch

Marcel Bataillon's brilliant book on Erasme et l'Espagne (1937) has tremendously enriched our knowledge of Erasmus' influence on the Iberian Peninsula. A similar study dealing with the reception of the great Dutch humanist in Portugal is long overdue. The following article tries to draw a picture of liberal humanism under João III (1521—1557). It is meant as a beginning of more extensive publications on the same subject.

There can be no doubt that Erasmian thought played an important part at Portuguese universities far into the second half of the sixteenth century. The Portuguese Inquisition finally called some liberal professors before the highest court of justice, but it did not follow any foreign example in its treatment of "heretics". The trials before the Inquisition reveal, therefore, not only the scope of liberal thinking in Portugal but also the intentions of the crown towards Erasmian humanism.

After many years of difficult negotiations in Rome, João III was finally allowed to introduce the Inquisition in Portugal in 1536. Why did the Portuguese king put so much pressure on Rome to obtain the permission for a High Tribunal in his country? Did he expect considerable financial gain from it? Was it a matter of political power for him? Was he perhaps a religious fanatic? It cannot be denied that the money confiscated from the condemned persons helped to fill the empty treasury of the king. It is also true that the High Tribunal gave the king a strong hold on the clergy.

But was João III a religious fanatic who wanted to use the Inquisition to enforce strict Catholic orthodoxy in his realm? This was the opinion of Alexander Herculano, the well-known scholar of the Portuguese Inquisition, who found bitter words of condemnation for the king's blind religious zeal.[1]) However, some recent scholars have questioned Herculano's thesis. Joaquim de Carvalho, for example, preferred to speak of the "enigmatic character" of João III.[2]) There are, more-

[1]) Alexander Herculano, History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal (Engl. tr. by John C. Branner. Stanford 1926), esp. ch. 3.

[2]) Estudos sobre a Cultura Portuguesa do seculo XVI, 2 vls. (1947/48), Vol. II, p. 36.

over, strong indications that the Portuguese king supported the liberal humanist movement longer than any other Catholic ruler in Europe.[3])

Portugal had no Protestant movement or any important group of sympathizers with the Reformation at any time in the sixteenth century. There was no urgent need for the Inquisition to deal with such heretics. The king contended that he needed the Inquisition in order to handle the problem posed by the New Christians in an orderly manner.[4]) New Christians, who in many cases had remained loyal to the Jewish religion, were not liked by the Portuguese. The masses blamed them for any disaster that befell the country, and they killed many unfortunate victims of their blind fury. Such a disastrous event was the earthquake of 1531, which destroyed many beautiful buildings in Lisbon. Gil Vicente, Portugal's famous poet and playwright, reported to the king that the people attributed the cause of the disaster to the wrath of God which was aroused by the sins of the Jews in their midst.[5]) In a courageous speech before the Franciscan brothers in Santarem, Vicente condemned such emotional thinking, pointing out the effect of the law of contradiction in nature: "as tempests rage against strong fortresses and high trees, earthquakes destroy beautiful churches and costly buildings . . . and since they happen according to natural law, they are not written down . . ."[6]) The aged poet urged the brothers not to succumb to the irrational arguments of the people.[7])

Both the king and the Great-Inquisitor Infante Dom Henrique

---

[3]) See the paper which I read before the Portuguese section of the Modern Language Association in Chicago, December, 1953. The paper will be published under the title, "The position of some Erasmian humanists in Portugal under João III," in Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, January, 1955.

[4]) See Alexander Herculano, op. cit., passim. See also Dr. M. Kayserling, Geschichte der Juden in Portugal (Berlin 1867), esp. vol. II, ch. 1. D. João III. Kayserling remarks that the hatred against the New Christians who secretly adhered to the Jewih faith was great (p. 174).

[5]) Carta que Gil Vicente mandou de Santarem a El Rei D. João III, estando S. A. em Palmella sobre o tremor da terra que foi a 20 de Janeiro de 1531. In obras de Gil Vicente, ed. Mendes dos Remedios (Coimbra 1907), Vol. I, p. 396f. Kayserling, op. cit., pp. 180—183, mentions the speech of Gil Vicente in Santarem, which he has also translated into German.

[6]) Ibid., ". . . e contra os fermosos templos e sumptuosos edificios, o tremor da terra, e contra a firmeza dos fortes e altos arvoredos, a tempestate dos ventos . . . e por serem acontecimentos que procedem da natureza nao forem escriptos . . ."

[7]) Ibid. On the superstition of the Portuguese, see also Jeronimo Osorio, De Rebus Emanuelis Regis Lusitaniae . . . libri duodem (Lisbon 1571). On pages

were to a high degree impelled by financial needs when they asked for a High Tribunal. Moreover, the crown could claim with some measure of truth that it was necessary to prevent mass actions against the Jews. Religious motives may also have entered into the considerations, but they did not play the main part. It is certain that the Inquisition was used in the beginning chiefly against New Christians. If the Portuguese dynasty would have been as orthodox in religious matters as, for example, Philip II, the crown would have dealt harshly with any liberal Catholic from the start of the Inquisition. However, it was not before 1545 that the first prominent „heretic" was called before the Inquisition. The accused was Fernão de Pina, son of the historian Rui de Pina.[8])

What was understood by the Portuguese Inquisition under the term "heretic" in the middle of the sixteenth century? It is known that followers of Erasmus were considered heretics in neighboring Spain as early as 1529 and that the Spanish Inquisition condemned them as "Lutherans".[9]) In contrast to other Catholic countries, Portugal was careful not to call the admirers of Erasmus "heretics", even during the last third of the sixteenth century. The famous Portuguese humanist Damião de Goes faced the Inquisition in 1572. In his youth he had been a close friend of Erasmus, with whom he had stayed in Freiburg for several months.[10]) He was a liberal thinker very much like the Dutch scholar whom he adored und loved deeply. As a young man Goes had also been impressed by some of Luther's ideas, but he had confessed his "errors" later.[11]) The Inquisition did not display much interest in Goes'

152f. Osorio reports an incident in a church where the people noticed a blood-like glow on a crucifix which they interpreted as a miracle. When a New Christian publicly denied that it was a miracle, actions against the Jews started immediately. Similar reports can be read in the other Portuguese writers of the time.

[8]) See Antonio Baião, Episodios Dramaticos da Inquisicão Portuguesa (Lisbon 1936), 2nd ed., Vol. I, chap. 1: O Filho do Chronista Rui De Pina. Fernão de Pina was kept captive for four years, which meant an unusual hardship. As far as we know, nothing about his trial was published, Since Baião quotes only very little from the proceedings before the Inquisition, his case was not included here. Fernão de Pina was archivist at the time of his imprisonment, a position which Damião de Goes, who had just returned from abroad, inherited.

[9]) See John E. Longhurst, Erasmus and the Spanish Inquisition: The Case of Juan de Valdès (University of New Mexico Press. Albuquerque 1950).

[10]) See Elisabeth Feist Hirsch, The Friendship of Erasmus and Damião de Goes, in: Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 95, number 5 (Oct. 1951).

[11]) The trial of Damião de Goes was published by Guilherme Henriques, Ineditos Goesianos, Vol. II. See p. 59.

friendship with Erasmus, but found him guilty, because he had praised Luther. In reality he had remained throughout his life an Erasmian humanist.[12]) The identification of heresy with Lutheranism led to much confusion. It appears that Luther represented for the Portuguese Inquisition the vices of all reform movements.[13]) Diogo de Teive, professor at the College of the Arts in Coimbra, was imprisoned by the Inquisition in 1551, together with other colleagues of his of whom more will be said below.[14])

The High Tribunal considered it a serious offense that Calvin's Institutes were found in Teive's library. The professor maintained that the book belonged to a French youth named Martinot whom he had scolded for possessing a treatise like this. The Inquisitor asked Teive whether or not he realized that Martinot had been "condemned as a Lutheran".[15])

Luther was also held responsible for other than religious innovations. In fact, any new trend, be it in politics, science, or the arts, was judged heretical by the Inquisition. In order to strengthen the heresy case, a neighbor of Goes reported to the High Tribunal that he had heard strange melodies sung in the house of the humanist.[16]) Diogo de Teive's bitter remark, that Diogo de Gouveia, Sr., considered a heretic any person who "knew Latin and Philosophy and did not care for sophistry",

---

[12]) Ibid., p. 53. At the time of the trial of Damião de Goes the work of Erasmus was on the index in most Catholic countries. See Dr. Fr. Heinrich Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Bd. 1 (Bonn 1883), pp. 347ff.: "Erasmus im Index." It is remarkable that Goes' friendship with Erasmus did not play a greater part during the trial.

[13]) A similar situation existed in both Spain and France. For Spain see Marcel Bataillon, Erasme et l'Espagne (Paris 1937), pp. 341—42, where he points out "that the Inquisition in Spain persecuted the followers of Erasmus as illuminés," or Lutherans. For France see Henri Vuilleumier, Histoire de l'Eglise Réformée du Pays de Vaud sous le Régime Bernois, 4 vls. (Lausanne 1933), Vol. I, p. 22: ". . . chez nous on persistait, dans les milieux catholiques, à traiter les réformés de luthériens. C'est que le nom du moine de Wittenberg était celui qui avait fait le plus de bruit dans le monde."

[14]) The trial of Diogo de Teive was published by Mário Brandão, O Processo na Inquisição de Me Diogo de Teive (Coimbra 1943). Antonio Baião, Episodios Dramaticos, op. cit., devoted a chapter to Diogo de Teive.

[15]) Ibid., p. 16 and passim.

[16]) Guilherme Henriques, op. cit., p. 92. Damião de Goes was known as "the musician" before he became a humanist. He was a composer, played an instrument, and enjoyed "modern" group singing.

belongs in this context.[17]) Jeronimo Osorio, one of Portugal's foremost humanists, expressed in a letter to Queen Elizabeth of England his belief that the new religion was also a menace to any established government.[18]) His judgment on Luther was devastating in all respects: "But who is this Luther? He is certainly a man (and I speak with equanimity) who is neither continent nor moderate, but audacious, furious, impious, turbulent, and one who is favored by the people."[19])

Confusion about the concept of heresy was increased by the fact that the defendants were questioned about their patriotic sentiments as well as their religious orthodoxy. Diogo de Teive, for example, was charged with having avoided the company of his countrymen while he resided in France. In his defense Diogo pointed out that he had lived in France according to French customs which some might have misunderstood. He added the remark that after his return to Portugal he tried to adjust to the habits of his compatriots.[20]) Damião de Goes offers a still more striking case. A witness before the Inquisition questioned the aged humanist's devotion to his country because he had heard him say many times that he would have liked to stay in Flanders.[21]) Goes had started

[17]) See Teive trial, op. cit., p. 6: "chamava luteranos homes q sabia grego e philophia e estava mal com a sofistaria." Also quoted in Mário Brandão, A Inquisição e os Professores do Colegio das Artes, Vol. I (Coimbra 1948), p. 33. Brandão's book contains a great wealth of information related to the life of the professors at the College of the Arts and the circumstances which led to their trials. Diogo de Gouveiva, Sr., was the famous principal of the College of St. Barbara in Paris.

[18]) Epistola Hieronimo Osorii ad Serenissimam Elisabetam Angliae Reginam 1562, no pagination. On Oscrio see Aubrey F. G. Bell, Portuguese Literature (Oxford 1922), Vol. III, 5, The Historians, p. 209: "... his countrymen delighted to call him the Portuguese Cicero." The letter written to Queen Elizabeth in 1567 was published in Annaes das Sciencias das Artes e das Letras, Vol. IV (1819), part I, together with other of his Portuguese letters. A note on Osorio in Reusch, op. cit., is interesting. P. 573 he is mentioned as belonging to the group of censored Catholics. Rome did not like some passages in his "De justitia coeli". His nephew edited his writings in 1592, adding some explanations to the letter to Elizabeth.

[19]) Ibid.

[20]) Teive trial, op. cit., pp. 10–11. Brandão, A Inquisição e os professores ... pp. 558f., emphasized the fact that any strange custom of the accused was interpreted as heresy.

[21]) Goes trial, op. cit., p. 21. Goes, moreover, had sent two of his sons for studies to Louvain. Another witness testified that "ditto Damião de Goes os olhos no ceu, e que os estrangeiros erão gente bem inclinado, e nao erão tão atreicoados como os espanhoes e portuguezes. E declarou a testemunha que as sectas em que fallava o ditto Damião de Goes erão as dos Lutheranos."

his career as a humanist in Antwerp and Louvain. If king João III had not called him home in 1545, he might well have remained in Louvain because of the opportunities the university offered for his scholarly interests.[22]) Before the College of the Arts in Coimbra had been established, many Portuguese youths went abroad for their humanistic education and quite a number stayed in foreign countries for the rest of their lives.[23]) On the other hand, it is equally true that Damião de Goes always defended the interests and reputation of his country with vigor.[24])

In view of such an ambiguous conception of heresy, the question must be asked: under what condition did the inquisitor call a suspect before the High Tribunal? The first liberal humanists who appeared before the Inquisition were the professors of the College of the Arts. Among them were Diogo de Teive, whom we have already mentioned, João da Costa, George Buchanan, and Marcial de Gouveia.[25]) Except for Marcial, who was imprisoned in 1551, the other professors were accused of heresy

---

[22]) On Goes' life story see Marcel Bataillon, Le cosmopolitisme de Damião de Goes in Etudes sur le Portugal au temps de l'humanisme (Coimbra 1952), pp. 149—197. See also Paul Wilhelm Gennrich, "Damião de Goes," Archiv für Reformationsgeschichte, Vol. 39 (1942), pp. 197—200.

[23]) See Luis de Matos, Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550 (Coimbra 1950) and Les Portugais en France au XVIe siècle, Etudes et documents (Coimbra 1952).

[24]) In his "Hispania" Goes pointed out the many advantages of the Iberian Peninsula against unfriendly remarks made by Sebastian Muenster in his annotations on Ptolemy. In Goes' opinion Muenster followed the bad example of Michel Servetus who had also published an edition of Ptolemy in 1535, a few years before Muenster. He had used the pseudonym Villanovus. Among Goes' friends in Europe he was also known for his description of the Portuguese wars and discoveries in India. See his Diensis Cambaiae urbis oppugnatio and De bello Cambaico secundo Commentarii tres and his Epistola ad Jo. Jacob. Fuggerum pro defensione Hispaniae, ed. Damiani a Goes Equitis Lusitani Opuscula quae in Hispania Illustrata continentur (Coimbra 1791) pp. 107f., and Fugger's answer, pp. 110f.

[25]) The trials of the professors before the Inquisition are all published. For Teive see note 14. Also Mário Brandão, O Processo na Inquisição de Mestre João da Costa, Vol. I (Coimbra 1944). Antonio Baião, O Processo Desconhecido da Inquisição contra o Lente do Colegio das Artes, Mestre Marcial de Gouveia . . . in Anais da Academia Portuguesa da Historia, Vol. IX (Lisbon 1945), pp. 9—45. The trial of George Buchanan was first published by Guilherme Henriques, in Archivo historico Portuguez, Vol. IV, pp. 255—281. He has also offered an English translation. See also James M. Aitken, The trial of George Buchanan (Edinburgh 1939) with commentary and discussion of problems in connection with the trial.

in 1550, only a few years after king João III had appointed them to their respective posts at Coimbra. The group had taught before at the College of Guyenne in Bordeaux where André des Gouveia was principal.[26]) André had already died in 1548 and his name was mentioned only now and then at the trials of his former colleagues. There was much discussion whether André had taken the Catholic rites before his death.[27]) André's uncle Diogo de Gouveia, who was very orthodox and an outspoken adversary of Erasmus, had warned the king that his nephew was a "Lutheran".[28]) Guyenne, at the time André was principal there, was known for the liberal atmosphere which prevailed in the college.[29]) The Portuguese king was well informed that the professors from Bordeaux were "liberals". It is, therefore, quite unlikely that religious zeal should have been the motive for the accusations against the humanists. Mário Brandão's suggestion seems plausible that personal animosity among members of the teaching staff at Coimbra was responsible for the downfall of the professors.[30])

One of the strongest denouncers of the group from Guyenne was Marcial de Gouveia, brother of André.[31]) Marcial had returned to Portugal from abroad in 1541 and was eager to secure a post at the College of the Arts. But André did not ask him because he harbored a grudge against his brother.[32]) Teive stated in his trial that he considered Marcial to be both his and Costa's deadly enemy.[33])

After the death of André, Diogo de Gouveia, Jr., an orthodox Catholic, became principal of the College of the Arts. He called Marcial, who earned a meager living in Braga, to Coimbra. But Diogo was soon relieved of his post and the king appointed João da Costa to fill the vacancy. João III had given the impression that he was favoring the

---

[26]) See Ernest Gaullieur, Histoire du Collège de Guyenne (Paris 1874).

[27]) See trial of João da Costa, passim.

[28]) See Mário Brandão, A Inquisição e os Professores . . ., p. 213. On his role as opponent of Erasmus see Marcel Bataillon, Les Portugais contre Erasme à l'Assemblée Théologique de Valladolid in Etudes sur le Portugal, p. 9—49.

[29]) See Ernest Gaullieur, op. cit., esp. chap. 10, which deals with the accusations made against Guyenne by the Parliament of Bordeaux.

[30]) See Mário Brandão, A Inquisição e os Professores, chap .III: A Luta entre os Lentes "Parisienses" e "Bordaleses" do Colegio das Artes.

[31]) See Marcial's testimony against both Da Costa and Teive in Teive trial, op. cit., p. 29 or pp. 46—47.

[32]) André had asked Marcial when the latter was in Poitiers to grant refuge to another brother, Antonio, who was suspected of heresy, but Marcial had refused.

[33]) Teive trial, op. cit., p. 174.

"liberals", which started a series of intrigues against them. No wonder that the new principal was in a most difficult position. Da Costa finally expelled one of the professors who had caused him great trouble. This was one Dr. Eusebio who took his revenge later in denouncing da Costa before the Inquisition.[34])

Moreover, da Costa had often replaced André as principal when the latter had to be absent from Guyenne. He must have been a difficult superior since several of the professors expressed their dislike of him. One of his greatest enemies in Guyenne was Jean Talpin, who furnished the High Tribunal with much material against Costa.[35]) The rivalry between the Jesuit College in Coimbra and the College of the Arts created additional difficulties for the liberal humanists.[36]) Similarly, in the case of Damião de Goes, scholars think that personal hostilities rather than his religious attitude were the cause of his ill fate in 1572. Goes, it is true, had made quite a number of enemies because of his frank language and his somehow impetuous character.[37]) But if the Great-Inquisitor, who was well informed about his ideas, had objected to his liberal religious convictions, he could have called him before the High Tribunal many years before. Goes had in the Jesuit Simão Rodrigues a powerful adversary. Simão had met him in Padua and was scandalized by his unorthodox religious views. Shortly after Goes had returned to Portugal in 1545, Simão denounced him for the first time before the Inquisition in Evora. He repeated his accusations in Lisbon in 1552, but still the Inquisition did not take any action against the archivist of the Torre do Tombo.[38])

---

[34]) See Mário Brandão, A Inquisição e os Professors, p. 584.

[35]) Ibid., pp. 323f.

[36]) Ibid., chap. III.

[37]) See Guilherme Henriques, op. cit., p. XIV: "O maior inimigo de Goes, a meu ver, foi o seu proprio caracter, as suas ideas avancadas, os seus costumes estrangeirados, a franqueza de sua linguagem, e a prosperidade . . ."

[38]) Goes testified before the Inquisition that the royal court knew about his contacts with Wittenberg: " El Rei, que santa gloria haja, e os Infantes seas Irmãos, e outros senhores do Reino, me perguntarão com muito gosto, e mui particularmente pelo discurso de minhas perigrinações, fallando-me em Luthero e nas cousas de Allemanha, Reis e principes della . . ." Goes trial, op. cit., p. 74. Goes had quarrelled with Simão Rodrigues in Padua and bitter words must have been exchanged between them. Ignatius of Loyola who was at the time in Venice felt obliged to visit Goes in Padua in order to apologize for Rodrigues' ill behavior towards the Portuguese humanist, ibid., p. 70. Simão's denounciation had some measure of

The Portuguese Inquisition was much more open to intrigues than a High Tribunal operating in a larger country. Since personal motives played a predominant part, the liberal humanists had no means of foreseeing if and when proceedings against them would start. One should not be astonished to observe that most of the accused appeared quite unprepared for the blow.

It was known that the Inquisition, if it wished to investigate further, searched first the library of the suspect. The professors from the College of the Arts — and the same holds true for Damião de Goes — had several books in their libraries which were on the index. They were not only caught unaware, but some were not even fully informed about the indexed publications. The defendant was not told the amount of evidence collected against him. He found it necessary, therefore, to proceed cautiously with his testimony during the hearings. When João da Costa was asked whether he owned any forbidden books, he answered that he was not sure which books were on the index. He told the inquisitors that after the death of André in 1548 he looked over his library with the help of his pupil Hector Nunes, but that they did not find any censored literature.[39]) On another occasion, Costa seemed rather annoyed with the repeated questions on the same subject and gave the excuse that he had no time to search through his books. When the prosecutor inquired whether João had read the index posted regularly at the door of the Cathedral, he replied that he rarely left the college.[40]) A professor teaching young people should know the books on the index. However, one must consider that indexes varied from country to country.[41]) Da Costa, who had been back in Portugal only for a few years, must have found it difficult to orient himself in the matter. He cannot be freed of the reproach, on the other hand, that he showed too little concern about the forbidden books. In his utter lack of certain knowledge in regard to the index, Costa mentioned as "perhaps" forbidden, writings of Aristotle, Petrarca, Dante, Vergil, Ovid, Terence, and others who

---

success since Goes was not appointed "mestre e guarda roupa do Principe Dom João . . .," ibid. The job was given to the humanist Antonio Pinheiro. See Sousa Viterbo, Damião de Goes e D. Antonio Pinheiro, in O Instituto (Coimbra 1935), Vol. 42.

[39]) Da Costa trial, op. cit., p. 34. Hector Nunes was a nephew of Damião de Goes according to Brandão, A Inquisição e os Professores, p. 560.

[40]) Ibid., p. 227.

[41]) See Heinrich Reusch, op. cit.

were not on the mind of his interrogator.[42]) He finally named those books that were of interest to the High Tribunal and of which he could be fairly sure that they were on the index. First of all, he owned Erasmus' New Testament, which, Costa said, was freely sold in France. Furthermore, he possessed Melanchthon's Rhetoric, which had been given to him by his compatriot, the well-known humanist Antonio Pinheiro. Costa also admitted that Erasmus' *Colloquia* and the *Moria* had been in his library in Bordeaux. When he learned that the books were on the index, he removed them from the shelves. The Inquisition was especially annoyed that he should have owned the writings of Clement Marot.[43])

Though the libraries of the defendants differed according to their scholarly interests, they all contained some writings of Melanchthon. Buchanan and Damião de Goes had the *Arithmetica Integra* by Michael Stifel, which was edited by the close collaborator of Luther.[44]) Buchanan possessed in addition Cicero's *Oration pro Milone* and the *Orations of Julius*, both with explanations by Melanchthon.[45]) He also owned a writing by Oecolampadius.

Damião de Goes had in his library *The Sponge* by Erasmus and *Ad Fratres Germaniae inferioris* by Sebastian Franck.[46])

---

[42]) Da Costa trial, op cit., p. 35. The difficulties were enhanced by the fact that in the beginning of the Inquisition books of strictly Catholic authors could also be found on the index. See Reusch, op. cit., Einleitung.

[43]) Ibid., p. 35. Da Costa assured his accusers that he did not read all the books he owned. Marot had left France in 1535 for Venice. Here Damião de Goes made his acquaintance. In 1536 he returned to Lyon where he was to abjure his errors. Goes wrote a letter of recommendation to Bonifacius Amerbach in Basel since Marot planned to pass through Switzerland. However, he later changed his plan and did not stop over in Basel. The letter is published in Alfred Hartmann, Die Amerbach-Korrespondenz, Vol. IV (Basel 1953), no 2070. One finds there also some biographical details on Marot.

[44]) Michael Stifel was an early follower of Luther who had varied talents. He published books on theology, mathematics, and the mysticism of numbers. He dared to predict the last hour of the world for October 19, 1533.

[45]) On Buchanan's library see Aitken, op. cit., p. 145. Aitken states that he was unable to identify the Orations of Julius. Reusch, op. cit., mentioned among the censored books Oratio pro Julio II. Ligure which appeared during the Pope's lifetime and was wrongly attributed to Hutten (p. 236). This might well be the book found in Buchanan's library and the error may refer to the supposed explanations by Melanchthon.

[46]) See Goes' trial, pp. 41f. Prof. Bruno Becker of Amsterdam called my attention to the fact that the Ad fratres . . . are not, as Goes indicated, by Erasmus, but by Seb. Franck.

In Marcial's library were found the following forbidden books: The *Commentaria in omnes de arte rethorica Marci Tulli Ciceronis libros* with two articles by Melanchthon; the *Colloquia* of Erasmus; the *Physiognomiae et chiromatiae compendium* of Bartolomeu Coclitis; and an anonymous book entitled *Postillae majores totius anni cum glossis et quaestionibus*. He also owned the *De Arte cabalistica libri tres* of Reuchlin.[47]) We already had an opportunity to mention that Calvin's Institutes were found in Teive's library.[48]) He was severely reprimanded because he had not reported Martinot to the Inquisition. Teive maintained in his defense that he had been afraid to upset the French colony in Coimbra.[49])

Testimony against a suspect often referred to incidents which had happened in a foreign country. Since many years had gone by in the meantime, it was difficult to establish the truth of the accusations or for the defendant accurately to remember the event. In some cases the Inquisitor ordered the questioning of a foreign witness abroad.[50]) The defendant was asked to explain the meaning of utterings which he had made carelessly and which he had probably not meant seriously. One French witness, who presented his testimony in Latin, reported that when Teive, Da Costa, and Buchanan resided in Bordeaux, they had prided themeselves on being Lutherans. The reason given for such a statement, according to the witness, was that to "this sect belonged people of very acute minds and learned men", while the Portuguese were dull.[51])

Damião de Goes testified before the Inquisition that during his residence in Antwerp everybody, including women, engaged in discussions of religious problems.[52]) However, the Inquisition was highly suspicious of such conservations. Not only Goes, but also Teive and Da Costa, were blamed for having too eagerly debated religious matters. Teive replied quite truthfully that it was customary in France to discuss religious questions very pointedly. He admitted that his language had been liberal. He confessed it was also his habit at times to talk in the

---

[47]) See Mário Brandão, Marcial de Gouveia und seine Beziehungen zu Erasmus und Melanchthon, in Revista do Instituto de Cultura Alema in Lisbon 1944, p. 14.

[48]) See above p. 50.

[49]) Teive trial p. 71.

[50]) See names of witnesses questioned in France in Da Costa trial, p. 100.

[51]) "degebant illius [Lutheran] secte erant viri omnes acutissimi ingenii et doctissimi . . ." Da Costa trial, p. 193.

[52]) Goes' trial, pp. 61f.

joking manner of the French comedies which criticised certain mores. But he denied emphatically that he spoke irreverently or too freely.[53]) Teive often showed his vexation with the inferences made by the inquisitor. At one point he asked the pertinent question, why liberal discussion among educated people should be forbidden in Portugal if it was allowed in France.[54]) Or he requested his accusers to consider what a teacher could do but conduct an open debate with his pupils: "If I am not permitted to discuss modestly with educated people what Christ, the Apostles, and later their successors taught, I do not know why I teach literature.[55])

Da Costa, who was accused of the same free speech as Teive, defended himself by referring to such an orthodox man as Diogo de Gouveia. Sr., who was a great believer in debates.[56]) In his opinion any dispute "brings out reasons against the truth, because in a discussion one party is always wrong."[57]) The Inquisition received detailed information in regard to any contact of the defendant with a suspect person. Since the acquaintance with a known "heretic" had in all cases occurred in a foreign country, the High Tribunal based its charges on much gossip and hearsay. Diogo de Teive was supposed to have known not only Lutherans, but atheists as well. (Being an atheist was synonymous with being licentious.)[58]) But Teive denied energetically that this was true: "I have not heard anybody else being called an atheist in France but Villanovus and Dolet, both of whom I have never met or seen face to face."[59])

---

[53]) Teive trial, pp. 64—65: "Libertate autem illa iocandi adeo modice sum usus ut cum in Gallia depravati quorundam monachorum mores in comediis publice traducantur ego nec aspere unquam nec nimium libere sed reverenter ac verecunde egi quod si egissem in civitate ubi sunt acerbissimae de lutheranis quaestiones publice facere licuit et adhuc licet ego si quidpiam tale commisissem non putabam mihi criminosum fore quod in Gallia fieri liceat."

[54]) See note 53.

[55]) Teive trial, p. 66: "Item si mihi inter homines literatos modeste disputare non liceat quid Christus quid Apostoli et eorum successores postea instituerint nescio cur literas didici."

[56]) Da Costa trial, p. 218.

[57]) Ibid., p. 96: "... e tem pera sy que he licito disputar e em disputa se podem allegar razoes contra a verdade por qu sempre na disputa hua das partes e falsa."

[58]) See Brandão, A Inquisição e os Professores, p. 281. Teive trial, p. 151.

[59]) Ibid., p. 68. On Teive's friendship with heretics see Brandão, A Inquisição e os Professores, p. 275ff. Villanovus was a pseudonym used by Servetus. The

He admitted that he had known Hubert Sussanneau who had a bad reputation because of his disorderly life.[60]) Teive told his investigators that he parted with his friend when he found out the truth about his morals.[61]) Some of his compromising contacts were made at Guyenne where André had assembled several "liberal" professors.[62]) Among Teive's closer acquaintances were André Zébédée and Mathurin Cordier, both of whom became prominent reformers.[63])

Diogo de Gouveia, Sr., submitted to the Inquisition the information that Da Costa was a pupil of Nicolas Cop who was later persecuted for heresy and fled to Basel.

Da Costa was outraged about this because Cop was professor at St. Barbara under Gouveia himself, and others like the orthodox Catholic Antonio Pinheiro had also been taught by him.[64])

Both Marcial de Gouveia and Damião de Goes had the most compromising contacts with reformers. Marcial had visited Erasmus before his death, on which occasion he had also met Melanchthon.[65]) He denied that he had called Melanchthon his "confrère", insisting that the German reformer was only interested in him as a learned man. Marcial tried to convince his accusers that they had spoken about "certain topics" related to Ovid and Horace.[66])

Similarly, Damião de Goes maintained that he talked with Erasmus only about "coisas da humanidade". Since Goes' sympathy with the Reformation was strongest at the time when he lived with Erasmus in Freiburg, there can hardly be any doubt that they discussed the

---

reputation of both Servetus and Dolet as atheists must have been widespread among their fellow-humanists. Even such a broad-minded man as Sebastien Castellio, who had heard much about Dolet in his youth in Lyon, always had contempt for him. See Ferdinand Buisson, Sébastien Castellion, Sa vie et son oeuvre (Paris 1892), Vol. I, pp. 40ff.

[60]) Ibid., pp. 280f. Sussanneau was at one time proofreader for the famous printer Seb. Gryphius in Lyon, together with Dolet and Rabelais.

[61]) Teive trial, p. 68.

[62]) See Ernest Gaullieur, op. cit., chaps. 5, 6, 9.

[63]) Ibid. pp. 82f. Teive trial, pp. 10—12. On Zébédée and Cordier see Henri Vuilleumier, op. cit., Vol. IV, where one finds short biographical articles on both. Zébédée became an ardent follower of Zwingli and engaged in many heated arguments with Calvin. The adversaries of Calvin in the province of Vaud were called Zébédians. See ibid., Vol. I, p. 731.

[64]) Da Costa trial, p. 218/219.

[65]) Marcial trial, p. 31; Brandão, Marcial de Gouveia, pp. 16—18.

[66]) Marcial trial, p. 31.

religious situation in all details.[67]) At any rate, the Inquisition found more cause for belated alarm in Goes' former acquaintance with the reformers. It cannot be denied that the Portuguese humanist had been very deeply impressed by the personality of Melanchthon, with whom he exchanged letters.[68]) It therefore seems quite possible that Goes, as one witness declared, had told his friends with admiration in his voice about Melanchthon's great modesty. He apparently fondly beheld a scene in which Luther was riding on horseback and Melanchthon accompanied him on foot and bareheaded, though himself "such a learned man", the two talking about their favorite subject.[69]) In passing sentence on the aged humanist the High Tribunal put much emphasis on the fact that Goes had praised the collaborator of Luther.[70])

Many pages of the trials are, of course, filled with investigations of the religious beliefs of the accused. The reader of the lengthy and often tiring debates on the subject gets the certain impression of the great impact which Luther had on Catholic thinking. All the defendants had found themselves involved not only in a discussion but also in the defense of some Lutheran ideas. One should remember, however, that this was quite common among Catholics until the second half of the sixteenth century.[71]) The defendant found it difficult to justify some public utterings favorable to Luther which he had made while even Rome was looking for a compromise with the Protestants.[72])

In Antwerp, where Damião de Goes was secretary of the Portuguese

---

[67]) Goes trial, p. 33. Quoted also in Albin E. Beau, As Relaçoēs Germanicos do Humanismo de Damião de Gois (Coimbra 1941), p. 112. For Goes' relations with Erasmus see Elisabeth Feist Hirsch, The Friendship of Damião de Goes and Erasmus.

[68]) Ibid., p. 562, note 75

[69]) Goes trial, p. 92. See also Elisabeth Feist Hirsch, Damião de Goes und die Reformation, Theologische Zeitschrift (Basel, Jan.—Febr., 1950).

[70]) Goes trial, p. 102. Goes had known many other reformers whom he had met on his extensive travels through Europe. See Elisabeth Feist Hirsch, Damião de Goes und die Reformation.

[71]) For this particular aspect see Hubert Jedin, Kardinal Contarini als Kontroverstheologe (Münster 1949) and "Ein Turmerlebnis des jungen Contarini," Historisches Jahrbuch d. Görresgesellschaft (Jg. 70, München 1951), pp. 115—130.

[72]) The Cabinet of the Pope Paul III was known for its liberal members. Contarini, Pole, and Sadoleto all belonged to the circle of Erasmus. Paul III even offered to make Erasmus a cardinal, an honor the aged humanist declined. See Marcel Bataillon, Erasme et l'Espagne, p. 534. The situation was completely reversed under Pope Paul IV. See Reusch, op. cit., pp. 183ff.

factory, he was present at many lively discussions of religious topics.[73]) It is possible that his close friend Grapheus convinced him that some of Luther's ideas were good. Grapheus had just returned from jail, to which he had been committed for a year because of his sympathies with the Reformation.[74]) At any rate, Goes admitted that he had held great doubts about the value of oral confession in Antwerp, and that he had repented his error many years later in Padua.[75])

The Inquisition went into great details with some of the suspects regarding their opinions on confession. Marcial was accused of having distinguished between inner and oral confession. He did not deny his belief that mental confession would suffice in case a priest was not available.[76]) At one hearing Marcial did not hesitate to state that inner confession should always precede the oral one.[77]) Da Costa declared that in Germany he had often heard "that there is no purgatory and that it suffices to make inner confession without telling the sins to the priest".[78]) Da Costa reported a conversation with an Augustinian monk who conceived the act of confession in three steps: "repentance of the heart, oral confession, and satisfaction of good works".[79]) But he gave the impression that he did not share the opinion of the monk.

Ever since Erasmus had expressed his strong dislike of monasteries, many liberal Catholics had discussed the subject freely. No wonder that the Inquisition frowned on any criticism of one of the most cherished Catholic institutions. It was known in Portugal as in other European countries that Buchanan had been expelled from Scotland because of his attacks on the Franciscan monks. The High Tribunal in Portugal accused the Scottish humanist of having talked very irreverently about monks. Buchanan's report of one of his conversations on the subject makes very amusing reading. A friend had asked him laughingly, "Who made monks first". He had answered in the same joking mood, "The barber and the tailor." Buchanan insisted that the inference could not be drawn from this that he lacked respect for the monks.[80]) Diogo de Teive was

---

[73]) See note 52.

[74]) See Elisabeth Feist Hirsch, Damião de Goes und die Reformation.

[75]) Goes trial, p. 58. [76]) Marcial trial, pp. 31—33. [77]) Ibid., p. 18

[78]) Costa trial, p. 24: ". . . disseme q muitos em alemanha tinhão q não avia purgatorio e da confissão q bastava fazerse interiormente sem dizer os peccados ao sacerdote . . ."

[79]) Da Costa trial, pp. 26—27: "disseme alle q na confissão Inteira e verdadeira avia tres partes, Cordis contritio, oris confessio, operis satisfactio."

[80]) James M. Aitken, op. cit., p. 15

blamed by the Inquisition for having talked about the "pride" of the monks and Marcial for having called them "devils".[81]) In addition, Teive had to explain how he thought about the secluded life in a monastery. He well understood that the inquisitor was referring to discussions he had had with his students about the question whether an active or a meditative life was preferable. Teive pointed out that he had talked more about the active life because it contained so many dangers, but that he considered a life of action worse than one of contemplation.[82])

Luther's Reformation had given a new impetus to the discussions about the power of the pope even among Catholics. Naturally the Inquisition was suspicious of any critical remark in regard to the pope. Luis de Castro reported to the High Tribunal that Damião de Goes, his father-in-law, had said "that in the church of God were many popes who were tyrants".[83]) When the inquisitor passed sentence on the aged humanist, his doubt in the power of the pope was included in the list of accusations.[84]) Marcial had dared to deny the power of St. Peter.[85]) His defense was that he had said it "out of spite and anger only because he was tormented and vexed very often".[86]) In Braga where Marcial taught for a few years, he had many arguments with the authorities because of his dissatisfaction with his salary.[87]) He did not deny the accusation made by a witness about his lack of reverence for the pope. According to this report Marcial at some time was formally notified of his excommunication. On hearing this he was supposed to have exclaimed in obvious anger: "You excommunicate me on behalf of the pope and I excommunicate you on behalf of Jesus Christ."[88]) This was a daring remark which was probably made in a state of great irritability. It is interesting to note that, as far as we know, no unpleasant consequences

[81]) Teive trial, p. 44; Marcial trial, p. 16. [82]) Teive trial, p. 56.

[83]) Goes trial, p. 39: "na Igreja de Deus houve muitos papas q foram tiranos."

[84]) Ibid., p. 53 .

[85]) Marcial trial, p. 40.

[86]) Ibid., p. 40: "pode ser q ho avya dito per bilem et furorem solitum quo sepessime torquetur ac vexatur."

[87]) Mário Brandão, Marcial de Gouveia und seine Beziehungen zu Erasmus und Melanchthon, p. 9. See also Appendix to the trial of Da Costa, p. 332, where a letter is published, written in 1542 to the King by Marcial who complained bitterly about his low salary in Braga.

[88]) Marcial trial, p. 40: "Vos me excumungais da parte do papa e eu vos excumugo da parte de Jhu Xto." The circumstances under which he was excommunicated are not known.

resulted from it for Marcial. Naturally, the defendants had lively discussions about the Holy Sacrament on which the old and new religions had rather subtile differences of opinions. André de Gouveia, the leader of the group from Guyenne, was accused of having followed Augustine's view that "the body of Christ was not present in the Holy Sacrament materially, but only symbolically".[89]) André was dead and could not defend himself, but Buchanan who had to explain his opinion on the subject, amplified André's judgment. Buchanan had been greatly impressed by Augustine's interpretation of the Eucharist. This had brought him in conflict, he thought, with the Church. His mind was deeply troubled, and he decided to discuss the matter with André, "who was the first to show me that in the sacrament of the Eucharist there is both the body and the symbol, and that he who says the symbol is there does not forthwith deny the presence of the true body of Christ, while the reverse is also true."[90])

There are many other religious subjects on which the accused were suspected of having held heretical views. Teive, for example, felt that he had a right to inquire into the truth of any subject "because the institutions of the Church were introduced to a larger part by human beings".[91]) Da Costa had given the impression that he rejected original sin.[92]) The Jesuit Simão Rodrigues denounced Goes as having said "that human beings can be sure to be in the state of grace".[93])

It is curious to note to what length the Inquisition went in investigating whether the defendants followed the regulations about fasting. Many pages of the trials are filled with repeated reproaches that a suspect had not obeyed the ruling of the Church in that respect. On the other hand, it was possible to receive special permission to eat meat on Fridays or during Lent for reasons of health. All the defendants claimed that they had not held fast only when a physician had prescribed meat to them.[94]) Both Da Costa and Goes were blamed for having used the familiar Protestant argument that "what entered the mouth did not soil the soul".[95]) In his defense Goes told of his many experiences at banquets to which "he, Damião de Goes, went at the University of Louvain and

---

[89]) Costa trial, p. 76: ". . . q o corpo de xpo no estava no samto sacramento realmente mas soo representative." [90]) James M. Aitken, op. cit., p. 19.
[91]) Teive trival, p. 65. [92]) Ibid., p. 47 [93]) Goes trial, p. 12—13.
[94]) See Goes trial, p. 75f.; Marcial trial, p. 25; Da Costa trial, p. 63 and passim; Teive trial, p. 78.
[95]) Goes trial, p. 75; Da Costa trial, p. 48.

elsewhere with learned men, theologians, and others, who where all Catholics. They invited him to their houses and he invited them in turn to his. At those banquets, as was the custom, they aroused each other and drank more than necessary. They drank for companionability and quoted on such occasion the saying, 'what enters the mouth does not cause evil'. They were not suspected of heresy in spite of it."[96]) With this reference Goes proved the point often made by the defendants, that much was said carelessly without expressing any true conviction.

The Inquisition did much injustice to the suspects by attempting to give importance to utterings in which they had never meant to state their true opinion. One can learn much about the mores of the times between the lines of the hearings. In the century of the Reformation people enjoyed gay gatherings and rough humor. When hilarity was running high, many things were said which would not have been expressed otherwise. That this was possible speaks, on the other hand, for the carefree intellectual atmosphere which prevailed among people during the first half of the sixteenth century. After the Inquisition had been reintroduced in Italy in 1542, with the intention to enforce strict orthodoxy, the free exchange of opinions and much of the humor disappeared in Catholic Europe.

Did Teive intend to censure the authorities in his turn when he said that he was at times so overworked in Coimbra that it was impossible for him to fast?[97]) It is apparent that for some reason or other the defendants had not always followed the rulings in regard to fasting. The frequency of transgression can be judged from a remark by Buchanan, who wrote in his autobiography that he was accused of having eaten meat at Lent, "which in fact everybody in Spain does."[98])

The Inquisition based the cases against the defendants on vague information and incidents which had often occurred many years before

---

[96]) Goes trial, p. 77: "elle Damião de Goes se achou na Universidade de Louvain e outras partes em banquetes de letrados assi theologos como outros todos catholicos, que o convidaram a suas casas e elle a sua, nos quaes banquetes como se la costuma, se convidam os homens, huns aos outors a beberem mais do necessario, e por companhia bebem com dizerem o mesmo dizerem nao ficao por isso suspeitos da fe." This saying occurs in Matthew XV: 2. Erasmus in his De interdictu esu carnium had expressed himself against the strict rules about fast. See Marcel Bataillon, Erasme et l'Espagne, p. 153.

[97]) Teive trial, p. 78. [98]) See James M. Aitken, op. cit., p. XXIII.

Small matters were also introduced as evidence against them.[99]) On the whole it is true, however, that the High Tribunal did not rely on mere fabrications which an informer might have made in order to damage the reputation of a rival or personal enemy. The scholar who takes pains to check the veracity of certain information presented by the Inquisition will be successful in most instances. This does not exclude the fact that misinterpretations and exaggerations are abundant. The reaction of the suspects against the accusations is, therefore, twofold. The examples can be easily counted when the humanists flatly denied that a certain reproach was true.[100]) In most cases the accused tried to explain the circumstances under which an offense was committed. The general tenor of their defenses stressed quite rightly the point that whatever seemed wrong in the eyes of the prosecutor in 1550, had not been considered heresy ten, twenty, or fifty years before.

The Inquisition, nevertheless, found all the defendants guilty of heresy. They had to renounce their errors in solemn declarations. But the punishment inflicted was different in each case. Marcial de Gouveia was treated most leniently, though it is hard to find a convincing explanation for this. Mário Brandão has emphasized the point that he had used a much bolder language in his defense than any of the other defendants.[101]) Marcial was freed immediately after sentence was pronounced, but was not allowed to leave the confines of Lisbon.[102]) Teive was to be imprisoned for an indefinite length of time. However, sentence was passed on July 29, 1551, and the order for his liberation given by the Great-Inquisitor himself on September 22 of the same year.[103]) In spite of his troubles with the Inquisition, Diogo de Teive was reinstated as Professor of the College of the Arts and even became its rector. It was he who handed the College over to the Jesuits in 1555.[104]) Moreover, it is worth mentioning that five years later Queen Catherine wrote a letter of recommendation for Teive to the archbishop of Braga. In it she stressed "the good information she received about his life and good customs."[105])

---

[99]) Mário Brandão, A Inquisição e os Professores, pp. 558—559, points out that the strange customs of the accused were often interpreted as heretical.

[100]) One outstanding example is the reproach against Teive that he had atheists as friends. See above p. 58.

[101]) See Mário Brandão, Marcial de Gouveia und seine Beziehungen, p. 16.

[102]) Ibid., p. 22.

[103]) See Teive trial, pp. 178 and 183—184.

[104]) See Antonio Baião, Diogo de Teive, p. 35.

[105]) Da Costa trial, appendix, p. 269: Carta de D. Catarina para o Arcebispo

Both Buchanan and Da Costa received conditional freedom which restricted them to Lisbon in December, 1551. But Cardinal Henrique granted them full freedom in January, 1552.[106]) It is known that Buchanan soon returned to Scotland where he embraced the Reformation.[107])

Goes, who appeared before the Inquisition twenty years later than the professors of the College of the Arts, received a somehow harder punishment. Guilherme Henriques, the editor of both Buchanan's and Goes' trial, has pointed out that while the Scottish humanist was imprisoned for one year, Goes, the king's archivist and historian of the crown, remained in jail for twenty months. Buchanan was exposed to 10 hearings and Goes to twenty.[108])

In 1550 the Portuguese crown did not consider the heresy of the liberal professors to be serious. This can be deducted from the fact that they were all reinstated. King João III, Cardinal Henrique, and Queen Catherine deserve some credit in so far as they avoided the harshness and often brutality with which Spain treated her liberals.

In 1572, Damião de Goes found imprisonment much harder. In touching words he implored the authorities "to let him borrow a book in Latin that he can read." It seems to him that he was degenerating because of inertia. If he could read, "many bad thoughts would pass away."[109]) Goes, of course, was older than the professors of the College of the Arts had been at the time of their imprisonment. Would Goes have been placed in his former position if he had survived the hardships of a Portuguese prison? Strong doubts come to one's mind since the atmosphere regarding liberal humanists was much more hostile toward the end of the century than in the middle.

Damião de Goes, it must be said, was not treated badly compared to the fate which "heretics" suffered in other countries. Such a famous man as the Cardinal Morone was kept in prison for two years by Paul IV and freed only after the Pope's death.[110]) Goes' fate also compares

---

de Braga recomendando Diogo de Teive "deseja fazer merce pola boa informaçam que them de sua vida e bos custumes . . ."

[106]) Da Costa trial, p. 250/251.

[107]) James M. Aitken, op. cit., Autobiography of Buchanan's life, p. XXIII.

[108]) Guilherme Henriques, op. cit., pp. XII—XIII.

[109]) Ibid., p. 71: "peço-lhes que me mandem emprestar hum livro em latim para ler qual lhes parecer porque estou apodrecendo de ociosidade e com ler se me passam muitos pensamentos."

[110]) See Reusch, op. cit., p. 183

favorably with that of Juan de Vergara who as an Erasmian was jailed for four years in Spain in 1533.[111])

Yet it is premature to draw a final conclusion about the treatment of liberal humanists by the Inquisition in Portugal. More trials of Erasmian Catholics may come to light, thanks to the patient research of Portuguese scholars. On the other hand, the impartial observer gathers the impression that the religious atmosphere which led to the accusations against the liberal humanists was not one of fanaticism. The position of the Portuguese crown in the case of New Christians presents a problem different from the treatment of Erasmian humanists. As far as these are concerned, King João III, Queen Catherine, and, to a certain degree, the Great-Inquisitor Dom Henrique may actually belong in the company of liberal Catholics in the circle of the "reform pope" Paul III.

Zusammenfassung

An Hand von Quellenmaterial, das in Portugal zumeist in den letzten zwanzig Jahren veröffentlicht wurde, wird die Frage untersucht, welche Stellung die liberalen Humanisten in Portugal unter König João III. (1521—1557) einnahmen.

Die Inquisition wurde in Portugal 1536 eingeführt, doch beschäftigte sie sich zunächst nur mit Neu-Christen, die sich zum Schein bekehrt hatten. Eine Gruppe von liberalen Humanisten wurde zum erstenmal 1550/51 von dem höchsten Tribunal angeklagt. Zu ihnen gehörte Diogo de Teive, João da Costa, George Buchanan und Marcial de Gouveia. Mit Ausnahme von Marcial, der erst später dorthin berufen wurde, waren sie alle Professoren an dem erst kürzlich eröffneten Colegio das Artes in Coimbra. Ihre Prozesse vor der Inquisition liegen in guten Veröffentlichungen vor. Außerdem wird auch der Inquisitionsprozeß von Damião de Goes, Portugals bedeutendstem liberalem Humanisten hier herangezogen. Goes mußte sich im Greisenalter wegen „ketzerischer" Jugendauffassungen vor der Inquisition verantworten (1572).

Die Professoren vom Colegio das Artes waren vom König von Bordeaux nach Coimbra berufen worden. Dort hatten sie an dem bekannten Collège Guyenne unter der Leitung von André de Gouveia unterrichtet. André, der zur Zeit als die Prozesse stattfanden, schon verstorben war, war wegen seiner Freisinnigkeit bekannt. Trotzdem wurde er zum Direktor des Colegio das Artes durch den König ernannt.

Die Inquisition warf den Angeklagten vor, daß sie zu große Sympathie für die protestantischen Reformbewegungen gezeigt hätten. Es ist richtig, daß Damião de Goes seit seiner Reise nach Wittenberg (1530) bis zu seiner Heirat (1538) sich freundschaftlicher Beziehungen besonders zu Melanchthon gerühmt hat. Trotzdem waren Goes und die verdächtigten Professoren keine Anhänger Luthers oder Calvins. Man muß sie vielmehr als liberale Humanisten im Sinne des Erasmus bezeichnen.

[111]) See Marcel Bataillon, Erasme et l'Espagne, op. cit., p. 508.

Sie waren wie der große holländische Gelehrte interessiert am protestantischen Schriftgut, ohne sich der Reformation zu verschreiben. Damião de Goes war in den letzten Lebensjahren des Erasmus nahe mit ihm befreundet und mehrere Monate lang Gast in seinem Hause in Freiburg. Auch Marcial de Gouveia hatte Erasmus in seinem Todesjahr noch kennengelernt. Es ist bezeichnend, daß die Inquisitoren bei der Haussuchung in den Bibliotheken aller Angeklagten eine oder die andere Schrift des Melanchthon neben anderen ketzerischen Büchern fanden.

Damião de Goes ist der einzige unter den Angeklagten, der eine Predigt Luthers in Wittenberg gehört und viele Jahre lang freundschaftliche Beziehungen mit Melanchthon unterhalten hatte. Den liberalen Humanisten wurden u. a. ketzerische Ansichten über die Ohrenbeichte, das Abendmahl, die Stellung des Papstes, die Bedeutung der Gnade, das Mönchtum und Nichtbeachten der Fastenregeln vorgeworfen.

Nach langwierigen und ermüdenden Verhören wurden die Angeklagten wegen Ketzerei verurteilt und mußten ihre Irrtümer abschwören. Es wurden ihnen ungleiche Strafen auferlegt. Marcial de Gouveia wurde aus nicht ersichtlichen Gründen am leichtesten bestraft und erhielt seine Freiheit bald wieder. Aber auch Teive, Costa und Buchanan wurden noch innerhalb eines Jahres durch Intervention von Kardinal Dom Henrique, den Großinquisitor, auf freien Fuß gesetzt. Damião de Goes wurde strenger behandelt, starb aber bald nach Ablauf seiner zweijährigen Gefangenschaft.

Die Professoren vom Colegio das Artes wurden auch wieder in öffentliche Ämter eingesetzt. Im Falle von Teive schrieb sogar die Königin Katharina ein freundliches Empfehlungsschreiben für ihn.

Es fällt auf, daß im Vergleich zu Spanien, Italien oder Flandern die liberalen Humanisten in Portugal viel milder behandelt wurden. Der König hatte die Professoren von Guyenne zurückgerufen, obwohl er über ihre liberale Gesinnung wohl informiert war. Damião de Goes blieb viele Jahre unbehelligt, obgleich er von Simão Rodrigues, einem prominenten Jesuiten, schon 1545 zum ersten Male vor der Inquisition angezeigt wurde.

Es erhebt sich die Frage, die zur völligen Klärung aber noch näherer Untersuchung bedarf: Hatte das portugiesische Königshaus (João III., Königin Katharina und Kardinal Henrique) ein Interesse am liberalen Humanismus und wurde dieser — wie es scheint — bis in die Mitte des 16. Jahrhundert von ihm toleriert?

Marius Nizolius: Ciceronian Lexicographer and Philosopher

by Quirinus Breen

I

Marius Nizolius[1]) (1488 or 1489—1567) was born in the Emilian village of Brescello. Of his early years we know almost nothing. His nephew says that as a youth he used to read Cicero day and night. From 1522 to about 1541 he served as tutor in the Gambara family. In its castle was printed his first known work, a substantial Latin dictionary based on Cicero's writings. He called it OBSERVATIONES IN M. T. CICERONEM. There were a number of editions before and after the author's death, most of them by other scholars. Pagani has counted 70 printings between 1535 and 1620.[2]) The work was used in all of Europe.

---

[1]) Substantial information on Nizolius is given by Giuseppe Pagani in a series of papers published in Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Seria quinta, Vol. II, Roma, 1893: "Mario Nizzoli ed il suo lessico," pp. 554—575; "Le polemiche letterarie di Mario Nizzoli," pp. 630—660; "Mario Nizzoli filosofo," pp. 716—741; "Operosità letteraria di Mario Nizzoli," pp. 819—826; "Gli ultimi anni di Mario Nizzoli," pp. 897—922. See also: Tiraboschi, Storia della letteratura italiana, Firenze, 1813, vol. VII, 1502—1506. Tiraboschi added to his information of the Storia under "Mario Nizzoli" in Bibliotheca Modenese o notizie della vita e della opere degli scrittori natii degli stati del serenissimo signor Duco di Modena, Modena, 1783, Tomo III, 349—356. A. G. Spinelli, "Di Mario Nizzoli: Aggiunta al Tiraboschi: Bibliotheca Modenesa," Rassegna Emiliana di Storia, Letteratura ed Arte, Modena, 1889, Vol. II, Fascicolo I, Anno II, pp. 600—622. M. Glossner, Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie, Münster, 1891. Bruno Tillmann, Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besondern, Bonn, 1912. H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Hamburg, 1850, vol. IX, 445—471. R. Battistella, M. Nizolio umanista e filosofo, 1498—1576, Treviso, 1905. G. Saitta, Il pensiero italiano nell' Umanesimo e nel Rinascimento, Bologna, 1951, Vol. II, 479—496. Eugenio Garin, L'Umanesimo italiano, filosofia e vita civile nel Rinascimento, Bari, 1952, p. 194ff. Paolo Rossi, "Le celebrazione della retorica e la polemica antimetafisica nel De Principiis di Mario Nizolio", La Crisi dell' uso dogmatico della ragione, a cura di Antonio Banfi, Milano, 1953. Paolo Rossi, "Il 'De Principiis' di Mario Nizolio", Testi umanistici su la Retorica, Archivio di filosofia, Direttore Enrico Castelli, Fratelli Bocca editori, Roma-Milano, 1953, 57—92. Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Berlin, 1906, Vol. II, 145—147.

[2]) Pagani, op. cit., pp. 914—916 gives a list of them.

A dictionary derived from it was printed as late as 1820.[3]) It is one of history's jests that the name of Nizolius is all but unknown today; it is not even found in the Index to the *Encyclopedia Brittanica.*

About 1541 Nizolius left the Gambara family. We do not know why. It is possible that he wished to capitalize on his reputation as a lexicographer. In any case, he was in Milan (1541), trying for a professorship at the University. Very late in the forties (1549) he got a professorship in Parma. He is heard of mainly through polemical writings, chiefly against Marcantonius Majoragius (1514—55). The conflict centered mostly around Cicero. It began with an essay by Celio Calcagnini (1479—1541)[4]), leading humanist at Ferrara. In it he had raised questions about Cicero's De Officiis on 25 points. Among others, Majoragius replied to it.[5]) One of the points concerned the title of Cicero's book. Calcagnini said it should be De officio (singular); Majoragius said only De officiis (plural) could be right. After some time Nizolius entered upon the scene.[6]) He said both Calcagnini and Majoragius were wrong. This is part of a polemic which ended in 1553 when Nizolius published his second important work: DE VERIS PRINCIPIIS ET DE VERA RATIONE PHILOSOPHANDI . . . CONTRA PSEUDOPHILOSOPHOS, Parma 1553. Nizolius remained in Parma till 1558. In 1562 he was inducted into the headship of the gymnasium for the study of humane letters at Sabbioneta by the amazing Duke Vespasiano. He remained here till about the middle of 1564, embittered by failing health and apparently by envious colleagues. He died in 1567; we do not know the precise date or the place. He was buried in the Church of St. Mary in Brescello.[7])

---

[3]) J. E. Sandys, History of Classical Scholarship, Cambridge University Press, 1908, vol. II, 146. It was printed in London, and was an edition of Facciolati's Thesaurus Ciceronianus which in turn was based on Nizolius.

[4]) "Disquisitiones aliquot in libros Officiorum Ciceronis", Caelii Calcagnini Ferrariensis, Protonotarii apostolici, opera aliquot, Basileae 1544, pp. 253—269.

[5]) M. Antonii Majoragii Decisiones XXV quibus M. Tullium Ciceronem ab omnibus Caelii Calcagnini criminationibus liberat. Lugduni apud Gryphium 1544. In two years Jacobus Grifolus wrote another defense of Cicero: M. Tullii Ciceronis Defensiones contra Caelii Calcagnini disquisitiones in eius Officia per Jacobum Grifolum Lucianensem, Venetiis 1546.

[6]) Marii Nizolii Brixellensis Defensiones aliquot locorum Ciceronis in libro de Officiis contra disquisitiones Caelii Calcagnini Ferrariensis, 1548, printed in M. T. Ciceronis Officiorum libri tres . . . Commentantibus P. Marso, et al . . . Venetiis MDXLVIII.

[7]) For Nizolius' curriculum vitae I have been much helped by Pagani. In

Nizolius' *De veris principiis* practically died at birth. To my knowledge almost nobody paid any attention to it.[8]) It is possible that his reputation as a lexicographer stood against his claim to serious philosophical thinking. Leibniz suggests that the book was foredoomed because its strong attack against Aristotle was published in Italy at a time when Aristotle was still reigning in the schools there.[9]) Whatever the reason, the *De veris principiis* did not reappear till 1670 when Leibniz had it reprinted with notes and a solid introductory essay on the style of philosophical discourse.[10])

---

matters of dates and places subsequent findings have generally corroborated him. On Vespasiano see Antonio Racheli, Delle memorie storiche di Sabbioneta libri IV, Casalmaggiore, coi tipi de fratelli Bizzari, 1849, pp. 533—713.

[8]) Pagani, op. cit., pp. 735—737, tells of two 16th century critics: Seb. Fox, who calls Nizolius ignorant and perverted for setting up a conflict between philosophy and eloquence, in Sebastiani Foxii Morzilli Hispacensis de usu et exercitatione Dialecticae, Basileae 1556, Lib. I; and Jean Vernery, in Joannis Vernereti Pontarliani disputatio adversus M. Nizolium Brixellensem qui illis quattuor libris quos in philosophos edidit virorum illustrium iudicio dormitavit, Lugduni 1575.

[9]) "Dissertatio de stilo philosophico Nizolii", J. E. Erdmann (ed), J. G. Leibnitii Opera Philosophica, Berolini 1840, Vol. I, p. 58. The anonymous author of "Eloge de Leibniz", Histoire de l'Académie Royale des Sciences, Année MDCCXVI à Paris MDCCXVIII, Table pour l'Histoire, pp. 104—105, describes the De veris principiis and remarks that "at the time of its appearance it met with an indifferent reception and had fallen into oblivion." Ardien Baillet, Jugements des Savans sur les principaux ouvrages des auteurs . . ., Nouvelle édition, Amsterdam, MDCCXXV, p. 175, writes scornfully of the book as written "by an Italian grammarian named Marius Nizolius". Appiano Buonafede (under the pseudonym of Agatopisto Cromanziano), Della Restaurazione di ogni Filosofia ne' Secoli XVI, XVII, XVIII, Venezia, 1785, vol. II, pp. 15—18, says he marvels "that so great a metaphysician and mathematician as Leibnitz . . . should have revived uno obscuro latinista e imporlo come un legislatore autorevole in dialettica, without seeing that all his fine and learned recommentations could not bring into fashion quel vecchio declamatore . . . . In fact, who in Germany or abroad now gives a thought to that Nizolius?" He does not deny him the claim to some true thinking and to having raised the standard of discourse, „ma per la filosofica restaurazione non possiam concedergli altro luogo che nelle basse officine della filosofia".

[10]) Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, libri IV, inscripti Illustrissimo Baroni a Boineburg ab editore C.G. L.L., Francofurti MDCLXX. The pagination is identical with the editio princeps of 1553. In 1674 the printher changed the title page of the 1670 edition: Marii Nizolii Anti-Barbarus sive Philosophia Scholasticorum impugnata, libris IV de veris principiis . . ., Francofurti MDCLXXIV. All the rest remains the

After the resuscitation by Leibniz, Nizolius' book seems again to have expired. The Italians, however, did not altogether neglect him. Tiraboschi seemed to realize something of his importance. In the nineteenth century things began to look up for the book. Heinrich Ritter analyzed it at some length. Later in the century Italian scholars again took Nizolius seriously — Spinelli, and especially Pagani. Germans investigated the connection between Nizolius and Leibniz, also a certain intellectual kinship between Nizolius and Nicholas of Cusa. In our own century Nizolius is being treated with increasing regard, both in Europe and America. Giuseppe Saitta and Ernst Cassirer[11]) both have put him in line of succession to Lorenzo Valla. Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller, Hans Baron, John Herman Randall, Richard McKeon, and Giuseppe Billanovich have expressed a live interest in a more thorough study of Nizolius as a philosopher.

There is not much interest in the Cicero-lexicon today. Only *De veris principiis* enjoys the limelight. It is certainly worth the attention it is enjoying. It is a spirited piece of work. If extraordinarily prolix, it is at least absolutely clear. Its message pertains first of all to a theory of knowledge, which is certainly in line with modern philosophy. It is whole-heartedly nominalistic[12]), utterly opposed to ancient and medieval realism. Nizolius says repeatedly that philosophy was derailed by Socrates, Plato, and Aristotle, and has been largely off the track ever since. Only men like Cicero and Quintilian kept the true line.[13]) This too is in keeping with a present-day friendliness toward skepticism with respect to transcendentals. He trusts only the five senses, reflection, memory, use, and experience[14]); he disdains any method that is useless, superfluous, or unnecessary.[15]) Anything is suspect if it cannot be explained in terms comprehensible to any intelligent man. He trusts the common customary language of the people rather than the jargon

---

same. The Introduction (Dissertatio praeliminaria: De alienorum operum, de Scopo operis, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii) is the same that Erdmann printed under the title of "Dissertatio de stilo philosophico Nizolii". See above note 9.

[11]) For the authors named see above Note 1.

[12]) De veris principiis, see esp. I, cc. 6—8, pp. 39—75.

[13]) Ibid., III, c. 3; for Quintilian see pp. 27, 30—31, 42—43, 61, 83, 86, 132, 135—6, 140, 147, 181—2, 202, 204, 224—226, 230, 270, 282, 313, 338.

[14]) Ibid., I, c. 1, p. 11; also p. 258.

[15]) Ibid., I, c. 1, pp. 9—10.

of the philosophical sects.[16]) He pleads eloquently for freedom from bondage to sects, great names, and the authority of long duration.[17]) It seems to some historians of philosophy that in part Nizolius' ideas portended some of the thinking of men like Bacon. There can be no doubt that his kind of thinking had an influence on the style of philosophical discourse of the seventeenth and eighteenth centuries, when men like Bacon, Descartes, Hobbes, Leibniz, and others wrote a good deal in the vernaculars for the general reader. Taking all this into account, the growing interest in the *De veris principiis* is understandable.

The purpose of this paper is not so much to give an analysis of the *De veris principiis* as to give a general introduction to Nizolius the humanist and philosopher. Thus most of the space will be occupied with showing what lay behind the book. I shall take in order the following things: (1) Ciceronianism; (2) Nizolius' *Observationes in M. T. Ciceronem*; (3) the polemical writings before 1553; (4) the *De veris principiis*. I am concerned to show that Nizolius became a philosopher through his labors as a humanist. Much has been said about humanists as philosophers, and much of it has been exaggerated either to their favor or disfavor. I shall make no grand generalizations. My intention is merely to show how Nizolius the dictionary-maker concerned himself with philosophical thought.

II

So we begin with Ciceronianism. Sabbadini is often cited as having given the most significant account of it. It has thus been largely identified with attempts to establish the diction and syntax of Cicero as the sole authority for Latin composition. Shining exemplars were Bembo and Longolius. This is the concept of it made famous by Erasmus in his *Ciceronianus*. Sabbadini says that Erasmus as arbiter of Latin taste did much to discontinue such extremes, and that after his death (1536) Ciceronianism entered upon a period of imitators of the great Cicero-imitators, but that nothing new was produced by them.[18])

That Nizolius should be regarded as a Ciceronian in this meaning of the word is not surprising. Karl Hartfelder called him "der begeisterte

---

[16]) Ibid., Prooemium, p. 4; also pp. 10—11, 118, 126, 127, 204.

[17]) Ibid., I, c. 1, pp. 11—12 and passim.

[18]) Remigio Sabbadini, Storia del Ciceronismo e di altre questioni letterarie nell' età della Rinascenza, Torino 1886, p. 73.

Ciceronianer".[19]) This is understandable. There is the lexicon. It is a lexicon of Ciceronian elegance which is difficult to distinguish in spirit from Bembo and Longolius. The long list of barbarisms at the end of the work is corrected against Cicero. He never uses Christian terminology. The Supreme Being is Deus Opt. Max. Too, there are the polemical writings in defense of Cicero. And finally, the *De veris principiis* seems to regard Cicero as the arbiter *par excellence* of proper usage.

It is, however, an error to think that as a Ciceronian Nizolius is to be mentioned in the same breath with Bembo and Longolius. In the first place, one need not be classed with the Ciceronians simply because one regards Cicero as the best all-around master of Latinity. But Nizolius is not narrow; he cites other Latin authors with great respect — Terence, Virgil, and Horace, for example. Again, he uses forms Cicero rejected, e. g., *specierum* and *speciebus*.[20]) He frankly adopts new words for new things, e. g., the word in common use for printing (*imprimere*), saying a new thing needs a new word.[21]) That which lifts him out of the usual category of Ciceronians most clearly is his own style. It is indeed his own. That it is not an imitation of Cicero can readily be ascertained when one lays his sentences alongside some of his quotations from Cicero. One may say that he aims at Ciceronian fluency, but he is fluent in his own way.

Yet if one asks if Nizolius is a Ciceronian the answer must be affirmative. But his Ciceronianism is in a philosophical key. He is a prophet of Cicero with respect to his principles of philosophical method. He rejects the opinion of the many who do not even number Cicero among the philosophers.[22]) He believes that the basic error of Socrates, Plato and Aristotle was the adoption of the Pythagorean tenet that wisdom and eloquence must be divorced, and that since the fourth century B. C. philosophy has been vitiated by a jargon of esoteric transcendental terminology to which nothing corresponds in the nature of things. The great aberration, however, began with Socrates. He had the bad sense to put rhetoricians under a cloud. Yet all the great writers from Homer down wrought on the assumption that the love of truth and eloquence

---

[19]) K. Hartfelder, Melanchthon als Praeceptor Germaniae. Berlin 1889, p. 346.

[20]) De veris principiis, II, c. 2, pp. 115—128, which concerns species; cf. Cicero, Topica, 7, 30.

[21]) Letter Dedicatory to Gambara, Observationes in M. T. Ciceronem.

[22]) De veris principiis, III, c. 3, pp. 209—212.

are compatible. That which makes their works memorable is precisely that they are eloquent, that is, rhetorically sound. Even Socrates, and sometimes Aristotle, and Plato always, are (ironically) excellent rhetoricians at war with rhetoric. They seek to contemplate truth as something which lies outside the clear, agreeable, and persuasive speech of the rhetoricians. Now against all this Nizolius cries war.[23]) He calls it pseudo-philosophy. He believes that of all the ancients Cicero is the best spokesman for his view. In this sense he is a Ciceronian in a new key.

He is not a slave to Cicero. His strong declarations of independence from tradition, great names, and the like ring true. His defenses of Cicero are reasonable on the whole. He does not agree with Cicero's idealization of Plato as the god of philosophy, nor does he approve of his adherence to academic skepticism, which he held to be excessive.[24]) It is not his intention to establish Cicero as arbiter in all matters so much as to argue that in Cicero we have an extraordinarily copious as well as generally reliable source as to philosophical method. That is not necessarily slavishness. Yet it is an idealization of Cicero, and therefore Ciceronianism. It is a Ciceronianism which one could wish Sabbadini had explored exhaustively.

I submit, somewhat tentatively, three aspects of Nizolius' thought, in each of which he believed himself to be true to Cicero.

(1) Nizolius is a thoroughly secular thinker. There is hardly a religious sentiment or idea in his writings. The word or even the idea of faith is scarcely to be found.[25]) He speaks of soul and body, but only as an analogy for the inseparableness of wisdom and eloquence; and it is interesting that eloquence is like the soul, wisdom like the body.[26]) God belongs to the order of nature. In substance Nizolius is therefore where philosophy was before it was touched by oriental transcendentalism, notably the Hebrew-Christian. He thinks of this as consonant with Cicero. He takes a proof from the title of Cicero's *De natura deorum*. He says Cicero had been ignorant of Latin had he not known his readers would interpret it as meaning that the gods belong to the order of nature.[27]) The proof may be labored, but Nizolius may have been right about the Ciceronian theology.

---

[23]) Ibid., III, c. 2, pp. 209—211. The heart of this chapter is Nizolius' treatment of the celebrated passage in Cicero's De Oratore III, cc. 14—19 (54—73).

[24]) Ibid., IV, c. 7, p. 344, c. 8, p. 354.

[25]) Letter Dedicatory to Gambara (see note 21 above) commends the Gambara household for religion and piety. This is the only reference of its kind I have found.

[26]) De veris principiis, III, c. 3, p. 218. [27]) Ibid., p. 222.

(2) Like Cicero he intends to be non-sectarian. He wants to stand above the schools. He regards even the most famous philosophical traditions as sectarian. Again, like Cicero he allows of an exception. Cicero prefers the New Academy; Nizolius, Ockhamism or Nominalism. That both are in the skeptical tradition has often been noted. But as Cicero used the principles of the New Academy for his own purposes, so Nizolius does those of Nominalism. So in a true sense both may be nonsectarian.

(3) Nizolius nowhere claims to be a philosopher. He desires only to offer true principles and a method of philosophizing. He is by profession a lexicographer, which he intimates repeatedly. He is thoroughly versed in rhetorical theory. He wants philosophy as an important subject matter of rhetoric. But he regards rhetoric as the only true universal science.[28]) The others, like philosophy, architecture, and medicine, may be concerned respectively with contemplation, building, and healing; but the moment they tell the what and how of their special fields — and tell they do — they must conform to the principles of rhetoric. No special art of non-rhetorical expression — like dialectics — can take its place. Rhetoric is the oldest as well as the only universal art of expression. It meets the test on all levels. Therefore all the sciences and arts must eventually meet the test of making themselves understood in the language of the people, the vernaculars, if need be. In all this Nizolius believes he is true to Cicero. And he may very well have been. It is a Ciceronianism that is more important than the Longolian.

III

Let us turn to the lexicon. It is the first Latin lexicon based exclusively on Cicero. As we intimated, Nizolius does not regard Cicero as the only good Latinist. He considers him the best, of course, as one might hold Michelangelo to be the best of the Renaissance sculptors. He does not tell us much of his intention in making the lexikon. But the title is instructive: *Observationes in M. T. Ciceronem*. I suggest a translation by paraphrase: "Notes on Cicero as a Result of Observing Him at Work." The image may be that of Cicero in his studio, as fashioner of the Latin language. Nizolius' notes take the form of a dictionary.

---

[28]) Ibid., III, c. 8, whose heading is: "Oratoriam esse facultatem vere generalem, et Grammaticam sub se primo, deinde reliquas omnes artes et scientias vere continentem . . ."

To what extent does the *Observationes* form a part of Nizolius' philosophical development? Did he have a philosophical interest in making it? If he did, it would be significant to know. It would make of him the first notable Renaissance lexicographer of his kind.

Let us be clear, however, that the *Observationes* is indeed a lexicon of Ciceronian elegance. The thousands of students who used the dictionary from the sixteenth century on did not think they were getting training in philosophical method rather than elegance.

But Nizolius' concern with Latin elegance is not as such incompatible with philosophy. However, we have no clear textual evidence that philosophy in part prompted the dictionary. We do not know of a writing by him before 1535. Yet I am assuming that philosophy played a part in it. The evidence is circumstantial, but it is strong enough to create a presumption of a philosophical motive. Here are some points. First, Nizolius is forty-six when he completes the lexicon, certainly a mature man. Second, he has the temperament of a philosopher; this does not develop overnight. Third, one may bear in mind his nephew's report that he read Cicero since his youth.[29]) It is not far-fetched to suppose that his mind was early struck by Cicero's way with philosophy, a point which had occurred to Leibniz.[30]) Fourth, the *De veris principiis* has some vivid descriptions of classroom teaching by dialecticians, and frequent expressions of condolence with young candidates in philosophy who sit under dialecticians and metaphysicians.[31]) The passages suggest that Nizolius himself had studied under such professors. We do not know who they were, not even the schools. His knowledge of Nominalism also is likely to go back to college days. The conflicts between Nominalism on the one hand, and Thomists, Albertists, and Scotists on the other, to an important extent pertain to the nature of words. Nominalism makes a sharp distinction between things and their names; between *res*, on the one hand, and, on the other, *nomen*, *verbum*, *vox*. Be it said here that Nizolius could see a natural connection between the Nominalist view of words and the Ciceronian.

Is it reasonable to say that the lexicon's aim — so far as it has a philosophical one — is to get rid of the dialectical and metaphysical vocabulary since Socrates, Plato, and Aristotle? I wish to argue it

---

[29]) Pagani, op. cit., p. 558.

[30]) Leibniz, "Dissertatio" (see above note 9), p. 57.

[31]) De veris principiis, pp. 305—306. On p. 284 he recalls the attraction Rudolph Agricola of farthest Germany had on his set (nobis pueris).

from two approaches, and again one should bear in mind that in 1535 Nizolius is already forty-seven.

First, Nizolius has occupied himself with the history of philosophy. He is very widely read in Plato, Aristotle, and the Commentators like Hermogenes, Alexander Aphrodisius, Themistius, Porphyry, and Boethius. He has read Averroes, Albertus Magnus, and Thomas Aquinas. He mentions reading all the codices available on a point in Aristotle.[32]) He identifies several periods of decadence in the history of philosophy. (1) One was about 2000 years ago. This corresponds to the middle of the fifth century B. C. It is the era beginning with Socrates.[33]) (2) Another was about 1600 years ago. This marks the first century A. D. It coincides with the closing years of Cicero.[34]) (3) Another was about 1300 years ago, which would be the middle of the third century A. D., approximately the period of Porphyry (whom he much criticizes).[35]) (4) The last was about 1000 years ago. This was the middle of the sixth century A. D. It is the era begun by Boethius. Nizolius had read with discrimination. He cannot believe that the same man who wrote the *Ethics*, *Politics*, the *History of Animals*, etc., could also have written the *Topica*, the *Analytics*, and all of the *Metaphysics*.[36]) Among the great scholastics he admires the genius of Thomas Aquinas. He calls him "One-eye among the blind". But he deplores that Thomas had a bad education and lived at a time when there was no good philosophical subject matter.[37]) Now all this reading and reflection took time. The *De veris principiis* does not give the impression that the author had crammed for it. I assume these studies occupied him during most of his adult years. I suggest that he partly designed through his lexicon to establish a standard vocabulary from which he pointedly excluded every term which could perpetuate anything characteristic of the eras of decadence in philosophy. He believed Cicero's vocabulary was suitable for his purpose in this respect as well as for elegance. But to make sure, he added the index of barbarisms.

A second approach comes from his study of the humanists from

---

[32]) Ibid., p. 300.

[33]) Ibid., pp. 96, 106, 142, 158, 160, 167, 175, 235, 236, 244, 274.

[34]) Ibid., "Letter Dedicatory to Alexander Cardinal and Octavianus Farnese."

[35]) Ibid., p. 245.

[36]) Ibid., IV, c. 6 deals with the authorship of Aristotle's works. The concern about the canon of Aristotle was becoming more general at this time.

[37]) Ibid., pp. 347—348.

Valla[38]) to his own time. They include Rudolph Agricola[39]), Luis Vives[40]), Joachim Perionius[41]), and Philipp Melanchthon[42]), to name only some of the most prominent. They are praised, but excepting Melanchthon they are also censured. He mentions Robert Stephanus' *Thesaurus linguae latinae* in the same breath with his own[43]), possibly because he had helped see it through the press, but he criticizes a point in Stephanus' thinking.[44]) There are humanists whose learning he respects but who seem to him particularly unsound in philosophical method. Such are Majoragius and Calcagnini.[45])

Now Nizolius believes with all his heart in the humanistic restoration of classical literature. Assuming his philosophical bent, it should be natural for him to look for a restoration of philosophy through humanism. Hence his approval of Valla and Agricola, who criticised some parts of Aristotelian dialectics. Of Valla, however, he says that he lopped off some branches and foliage but that he left the tree standing.[46]) Also Agricola he censures for compromising, because dialectics is given place as having to do with the discovery of truth, reserving expression to rhetoric.[47]) This is severance of wisdom from eloquence. This is the issue of issues with Nizolius. In his opinion all humanists have bowed to the age-old authority of Aristotle on this point. All, that is, except Melanchthon. Nizolius had understood the popular Wittenberg professor well.

The relevance of this for the lexicon is that it spells another motive for cleansing the Latin language of the barbarism of the dialecticians and metaphysicians. The humanists on the whole were not inclined to do this, for practically all of them admitted the propriety of defining *genus*, *species*, *differentia*, etc. according to Aristotle if not according to Porphyry, Boethius. Or, they would consider proper the use of the term *universalia* in Aristotle's or St. Thomas' sense; or they would adhere

---

[38]) Ibid., pp. 17, 37, 42, 126, 134—136, 164—165, 168, 175, 177, 180, 184, 229, 240, 356, concerning Valla.

[39]) Ibid., pp. 45, 71, 73, 83, 87—88, 111, 116, 123, 125, 129, 138, 144—145, 180, 203, 208, 225, 229, 232, 273—274, 284, 311.

[40]) Ibid., pp. 71, 74, 119, 135—137, 276, 305, 313, 317, 328.

[41]) Ibid., pp. 203, 225, 231—232, 234, 242, 284, 287, 304, 343.

[42]) Ibid., p. 273.

[43]) Ibid., pp. 42, 115, 191, 196, 250. [44]) Ibid., p. 250—251.

[45]) Ibid., Calcagnini, p. 29; Majoragius, pp. v, vi, 29, 334—336, 340.

[46]) Ibid., p. 17. [47]) Ibid., pp. 45, 71, 73.

to *idea* in the meaning of Plato. Nizolius cuts at the root of the tree. Or to change the figure, he would have men cease to use such terms in their traditional meanings by excluding them from the bluebook of good usage.

IV

Nizolius' polemical writings before 1553 contain a good deal that is repeated in the *De veris principiis*. In 1536 Celio Calcagnini published *Inquiries about Cicero's De Officiis*.[48]) The Ciceronians were scandalized. The first answer came from the Milanese professor Marcantonius Majoragius: *Twenty-five Decisions Whereby Cicero is Cleared of All Calcagnini's Charges* (1544).[49]) It was as violent in its defense of Cicero as in its attack on Calcagnini. It was praised by the Ciceronians. In 1546 Jacobus Grifolus wrote *Defense of M. T. Cicero Against Celio Calcagnini*.[50]) Finally Nizolius enters the arena with his *Defenses of Some Places in Cicero's De Officiis Against the Inquiries of C. Calcagnini of Ferrara* (1548).[51])

In this writing Nizolius attacks Majoragius' *Decisions* as much as he does Calcagnini's *Inquiries*. When Majoragius published his *Decisions* (1544) Nizolius spoke well of it.[52]) Why has his mind changed? Two reasons lie at hand. First, the two are in bitter controversy since 1546. Second, Nizolius is developing a line of argument later extensively developed in the *De veris principiis*.

It is well-known to scholars that the invective of humanists against each other was something of a pose. They delighted in pointing out each other's ignorance of grammar, of elegant diction, of distinctions between things like syllogisms and enthymemes. Exchanges of this sort abound in this controversy. Too, professorial knowledge sometimes fights an unequal duel with modesty, particularly in one with a prima donna's disposition. But for Nizolius there is more at stake than pride, though that need not be cancelled out. In 1546 Majoragius attacked Cicero's *Paradoxes, in Antiparadoxon: Six Books in Which All Cicero's Paradoxes are Shown to be False*.[53]) To this Nizolius replied with a long letter[54])

[48]) See above note 4. From here on the titles will be given in translation.

[49]) See above note 5. [50]) See above note 5. [51]) See above note 6.

[52]) "Epistola Marii Nizolii ad Majoragium", 1546. J. P. Kohl, Deliciae Epistolicae, Lipsiae 1731, p. 297—309.

[53]) M. Antonii Maioragii Antiparadoxon libri sex in quibus M. Tullii Ciceronis omnia Paradoxa refelluntur, Lugduni 1546.

[54]) See above note 52.

which he sent confidentially to Majoragius. But he may have shown it to others. In any case, it became known to the learned. In it Nizolius protests his friendly esteem for Majoragius as a Latinist, but berates him for attacking Cicero. "For, by the immortal gods, how did it enter your mind, dear Majoragius, to inveigh so inconsiderately, so rashly and impudently, against the sacrosanct father of Latin elegance, whom a little while before you had defended!" It is significant that he charges Majoragius with falling into the error of supposing that the dialecticians argue better than the rhetoricians. Majoragius resented these criticisms. He replied with *Apologia, or Counter-Plea of M. Antonius Majoragius Against Nizolius, by Which he both Clears his Anti-Paradoxon of his Charges and Returns the Accusations Against Him* (Nizolius).[55]) He says he has not intended to detract from Cicero's fame. He disputes that orators reason better than philosophers. He prefers Aristotle to Cicero in reasoning. No orator is perfect without dialectics and philosophy. He cites Cicero to the effect that Aristotle is the prince of dialecticians and that dialectics is the fount of eloquence.

Nizolius in turn makes answer with *Antapologia in Behalf of Cicero and the Orators Against M. Ant. Majoragius the Cicero-Scourge.*[56]) Majoragius is scolded for publishing the contents of a private and friendly letter. He defends the orators against the dialecticians and philosophers. The clarity of the rhetoricians is contrasted with the dialecticians' intricacy, difficulty, obscurity, and their generally useless, unnecessary, and incomprehensible subject matter.

When Cicero recommended dialectics to the orator he meant not the empty chatter of his time but the ancient sort found in Plato and in the authentic writings of Aristotle — not the interpolated and adulterated Aristotle of the moderns. He says Aristotle was stung to envy by Isocrates, and therefore started a school of oratory. For 1600 years dialectics has reigned to the disadvantage of eloquence. Then Nizolius denounces much of Aristotle as unauthentic, as done by Nichomachus or some commentator. Propositions are described as only probably, never as necessarily, true.

---

[55]) Apologia sive recusatio contra Nizolium: qua et sua Antiparadoxa ab eius criminationibus liberat et in ipsum crimina retorquet. No date, no place, no printer.

[56]) Antapologia pro M. Cicerone et Oratoribus contra M. Ant. Maioragium Ciceromastigem. Opusculus in 4°, pp. 48, in Aldine characters. No date is given but it was written in 1547 or early 1548.

Aside from a pamphlet (*Recusatio*)[57]), Majoragius makes one more attempt to crush his opponent, i. e. in *Two Books of Censures Against Nizolius; in it Many and Various Subjects Are Considered which Can Be read with Pleasure as well as Some Profit* (1549).[58]) It is an eloquent book, done in good Latin. It is also violent against his opponent. Nizolius is at the time in Venice, probably working on his edition of Robert Stephanus' *Thesaurus linguae latinae*. According to his own testimony he is enjoying popularity. Majoragius sneeringly wondered why the Venetians had not made him Doge.

Nizolius does not reply till 1553, in the *De veris principiis*. The quarrel revolves about so real an issue as the propriety of dialectics as a subject matter (apart from rhetoric) in the college curriculum. He develops this fully in the *De veris principiis*. He is not as clear-cut as in 1553.

As we said, Nizolius' polemic does not begin in 1544 when Majoragius published his book defending Cicero against Calcagnini (*Twenty-five Decisions . . .*) of which Nizolius spoke well. The quarrel begins in 1546 when Majoragius published *Anti-Paradoxon*. But in 1548 Nizolius writes *Some Defenses . . . Against Calcagnini*, in which he assails Majoragius' *Twenty-five Decisions* even more vehemently than he does Calcagnini's *Inquiries*. He says Majoragius defends Cicero with worse effect than Calcagnini's attacks had had.

But why had he not done this in 1544? Or in 1546? I believe it is because Nizolius is now developing a new line of defense for grammar and rhetoric against dialectics. It is a line that runs through much of the *De veris principiis*. Here it is. Calcagnini's first point of inquiry touches the title of Cicero's book. He says it ought to be *De officio*. Majoragius says it must be just as Cicero has it, *De officiis*. Nizolius says both are wrong because the meaning is the same for both forms. If the singular is used it stands as part for the whole; it is then a figure of speech, synecdoche. He shows it was commonly used by Greeks and Romans in titles of books. If the plural is used, as Cicero does, the writer chooses to speak literally (*proprie*), not figuratively. Nizolius illustrates further from Aristotle's *History of Animals*. In enumerating the varieties of

---

[57]) Recusatio omnium quae Nizolius in Decisionibus eius tamquam male posita notavit. This was bound with the Reprehensiones (see below note 58).

[58]) M. Ant. Maioragii Reprehensionum libri duo contra Marium Nizolium Brixellensem in quibus multa et varia disputantur quae cum magnam in legendo iucunditatem tum non mediocrem utilitatem afferre possunt. Mediolani 1549.

animals Aristotle sees no difference in meaning between singular and plural — fish, fishes; bee, bees; etc. Nizolius cites with approval a rule from Aristotle's *Topica* to the same effect. In the law the same figurative (singular) and literal (plural) uses are found. So too in the sciences, say, geometry: to define one right triangle is to define them all. Now in each illustration given the genus is meant, and it makes no difference whether one uses singular or plural so long as one knows that singular is figurative and plural is literal. The genus means the total number of all particular fishes, bees, right triangles, etc., that are, have been, and shall be. The same is true for the genus man. It means the total number of all particular men that are, have been, and shall be. Nizolius thus concludes that in order to make a definition or to teach a science it is not at all necessary "to posit and introduce what the dialecticians and philosophers call universals. There is nothing in the nature of things to correspond to universals. They are fetched from the false and empty imaginations of the dialecticians and philosophers .... But enough of that here .... I have in the past said many things about this, and later, if life be generous, I will say more." Nizolius elaborates on this again under the second and twenty-first points of Calcagnini's *Inquiries*.

When Nizolius says, "In the past I have said many things about this", I take it he refers to universals not being in the nature of things. This was nothing new to a Nominalist. It seems, however, that (for Nizolius at least) the argument from literal and figurative speech is a more recent development. It is so prominent in the *De veris principiis* that it must be taken as a fundamental part of the book.[59]) The occasion had been present to attack Majoragius on this point in 1544. He did not avail himself of it. It is therefore reasonable to conclude that it represents a new development in his thought.

To summarize the polemics we may say: (1) The question is prominent whether the orator truly needs dialectics as a separate art for ascertaining the truth of things. By 1548 Nizolius is certain that rhetoricians reason better than dialecticians. (2) Grammar and rhetoric can confidently replace dialectics and metaphysics. The argument from literal and figurative discourse confirms this. (3) There is much concern with elegance and with Cicero as the father of elegance. There is none of this in the *De veris principiis*.

---

[59]) De veris principiis, I, c. 4, pp. 21—45 is entirely devoted to this Equally important are I, cc. I, 2 (pp. 93—128) on genus and species respectively

V

Finally, the *De veris principiis* was published in May, 1553.[60]) The Dedication is to the Brothers Farnese, Alexander Cardinal and Octavius, Second Duke of Parma and Piacenza. Always devoted to them, he is "especially beholden to them since I came to your city to give public instruction in Latin and Greek letters with much honor and reward; and under your most just rule and most clement authority I began to live a happy man (*felix vivere coepi*)". He says his book is bound up with the fortunes of both Parma and philosophy. For it was produced during a period when Parma was besieged by papal and imperial armies, while his patrons were fighting daily to keep the enemy at a distance from the city's walls and gates. Meanwhile he (Nizolius) was within the city, in his study, "waging as it were another war, a war against the pseudo-philosophers whom, as I think, neither gently nor unjustly I was throwing out of the possession of philosophy and wisdom which for years, in my opinion more than 1600 years, they had occupied." Octavius acknowledged this Dedication in July of 1553.

Next comes a "dear reader" statement against Majoragius. In the very first sentence he says that Majoragius had got what he knows of philosophy from somebody else. This other person is Octavianus Ferrarius.[61]) Moreover, "Majoragius and other big pseudophilosophers sound off about some unheard of crime I have admitted. This crime pertains to philosophy which nearly 2000 years ago was well-founded and established by Aristotle and which so very many learned men have accepted and approved for so many centuries. They say that now at last we come, little men and unknown to fame, obscure and unworthy of doing menial service; and, they say, we have dared to doubt this philosophy. We are said to cause confusion in it and to ruin it. They say we have not shrunk from criticizing Plato, Aristotle, Galen, Porphyry, all the Greek, Latin, and Arabic commentators of Aristotle, in fact, well-nigh the whole past. They say we have done all this by methods which

---

[60]) Marii Brixellensis de veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV, in quibus statuuntur ferme vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et reiectis prope omnium dialecticorum et metaphysicorum principiis falsis: et praeterea refelluntur fere omnes Marii Antonii Maioragii obiectationes contra eundum Nizolium, usque in hunc diem editae. Parmae, apud Septimumi Viottum, 1553.

[61]) Tiraboschi, Storia, VII, 879—882; Argelati, Bibl. Script. Med., pp. 609—611, 1990. Octavianus had a reputation as champion of Aristotle.

they scornfully call grammatical, rhetorical, vulgar, and frivolous. What they consider most unworthy is that we have no shame, no reverence for antiquity." To all this Nizolius replies: "It does not behoove philosophy to be weighed by great numbers of men and long duration, but it behooves great numbers of men and long duration to be weighed by the truth of philosophy."

I must resist the temptation to quote more from this book of many quotable passages. Let me rather summarize some of its most significant points.

1. Throughout Nizolius insists on unrestricted freedom from external authority, such as great names, long duration, and the like. He says his only masters and teachers are the five senses and intelligence, reflection, memory, use, and experience. At times he gets very eloquent about not selling one's freedom of opinion.

2. Nizolius wants to base philosophy on the principles of grammar and rhetoric. He proposes that dialectics and metaphysics be taught by rhetoricians and grammarians. He believes a beginning of this was made by Valla and Rudolph Agricola, but that they shrank from going through with it. Philosophy has been on the wrong track since Socrates, the first man of conspicuous rhetorical endowment to have argued against rhetoricians as competent to philosophize. Philosophy has ever since been largely bogged down with obscure subject matter and language, and ever since it has occupied itself with ideas which are of no earthly use.

3. He requires a thorough knowledge of the classical languages and the widest possible reading in the Greek and Latin literatures. His reasons are as follows. First, only one so equipped can assess classical philosophy in general and philosophy of the decadent eras in particular. Thus he ejects from the circle of commentators on Aristotle all who do not have the most thorough humanistic training. Second, without such wide and expert knowledge of the classical languages one cannot know how great is the energy of the languages of literature for expressing philosophical thought. Third, one so equipped will shun ideas which require a new kind of expression, such as: *universalia realia, quidditas*, and so on. If one insists on the right to think up such ideas, let one frankly acknowledge that they are figments of the imagination, like the chimaera.[62])

[62]) De veris principiis I, c. 1, "Summatim quaenam sint principia generalia veritatis investigandae, recteque philosophandi." For commentary on this chapter see Paolo Rossi, "Il De Principiis di Mario Nizolio" (see above note 1), pp. 57—92, especially pp. 59—67.

4. Nizolius insists on testing philosophical truth by its comprehensibleness in the languages of classical literature not only, but even in the languages of peoples generally, that is, the vernaculars.[63]) This is a far-reaching principle. It tends to keep philosophy close to common experience. It suggets the idea of relativity in philosophy, to the extent that it must adapt itself to the respective capacities of the languages. It suggests also that philosophy must seek to express wisdom of a kind that has the most universal appeal to all men. It relieves Nizolius from the charge of an excessive and rigid classicism. It is also in keeping with the fact that during the sixteenth century many classicists tend to respect the vernaculars. It also foreshadows the philosophers who wrote in the vernaculars: Bacon, Descartes, Hobbes, Leibniz, and others.

Now one of the notions of early modern philosophy is that of the clear idea (*idea clara*). The idea itself need not be a rhetorical one. It may be the idea that one can define nature only in terms of quantity and motion. There is nothing rhetorical about that. But why associate it with clarity? It is certainly possible to distinguish between the idea and its clarity. I suggest that the idea of clarity may well have been conditioned by rhetoric. For when one asks: clear to whom? the answer is: clear to men of non-specialized interests. That is, one need not be a mystic, or a believer in dogma, or trained in a special vocabulary to comprehend it. It is clear to Tom, Dick, and Harry, if they will listen.

Too, as Cassirer points out, the humanistic rhetoric addresses itself to influencing concrete men. It requires precise psychological knowledge of all that is human. The new view of learning requires the full-ordered personality of the orator.[64]) Moreover, learning is increasingly tied to social utility, which is cousin to popularization.[65]) Social utility gets a new dimension in Bacon's "knowledge is power". If the sixteenth century idea of utility is not identical with that of the seventeenth, it is a bridge to it.

Nizolius requires of philosophy that it has usefulness. It is his expression of a dynamic Ciceronianism.

---

[63]) Ibid., pp. 10—11, 118, 126—127, 172, 193.

[64]) E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem (see above note 1), Vol. II, p. 124.

[65]) Nizolius aims fairly sharply at utility, though it is not clearly social. He says, "Dialecticians and metaphysicians seem concerned only with truth ... but they appear to think only perversely or not at all about utility and necessity and pertinence." De veris principiis, p. 9. He establishes four conditions to be met: truth, usefulness, pertinence, necessity.

Zusammenfassung

Der Verfasser beabsichtigt, eine allgemeine Einführung in das Werk des italienischen Humanisten und Philosophen Marius Nizolius zu geben, indem er dessen Ciceronianismus, die *Observationes in M. T. Ciceronem*, die polemischen Schriften vor 1553 sowie *De veris principiis* untersucht. Der Verfasser zeigt, daß Nizolius kein Ciceronianer im üblichen Sinn war, da er nicht nach einer möglichst genauen Nachahmung der ciceronianischen Latinität strebte.

Nizolius selbst meinte, Cicero insofern treu zu sein, als er ein durchaus säkularer Denker war, kein Sektierer sein wollte und nicht den Anspruch erhob, Philosoph zu sein. Die Philosophie erscheint bei Nizolius, der stark vom Nominalismus beeinflußt war, der Rhetorik untergeordnet, und er betonte wiederholt, daß er von Beruf Lexikograph sei. Seine *Observationes* waren das erste lateinische Lexikon, das ausschließlich auf Cicero fußte. Es läßt sich jedoch nachweisen, daß Nizolius dieses Werk aus einem philosophischen Motiv heraus verfaßte, nämlich um die dialektische und metaphysische Terminologie seit Sokrates, Plato und Aristoteles abzuschütteln. In seinen polemischen Schriften vor 1553 verteidigte er Cicero als den Vater der lateinischen Eleganz, stellte die Notwendigkeit der Dialektik als einer besonderen Disziplin zum Beweis der Wahrheit in Frage und forderte, daß Grammatik und Rhetorik an die Stelle von Dialektik und Metaphysik treten sollten. In *De veris principiis* bestand er auf völliger Freiheit von allen äußeren Autoritäten; als seine Lehrmeister nannte er die fünf Sinne sowie Intelligenz, Reflexion, Erinnerung, Praxis und Erfahrung. Er versuchte die Philosophie auf die Prinzipien der Grammatik und Rhetorik zu gründen und verlangte vor allem eine eingehende Kenntnis der klassischen Sprachen. Er bestand ferner darauf, daß die philosophische Wahrheit geprüft werden sollte auf ihre Verständlichkeit auch für jene, die nicht spezielle Interessen besitzen; sie müsse eingängig sein sowohl in den Volkssprachen wie in lateinischer oder griechischer Formulierung. Die nachdrückliche Betonung der sozialen Nützlichkeit war Ausdruck seines dynamischen Ciceronianismus.

The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas*)

by Robert M. Kingdon

Calvinism supplied one of the roots of modern democracy. The democratic revolutions of the eighteenth century in America and France drew some inspiration from the English civil war of the mid-seventeenth century, which in turn was justified partly by arguments developed during the French religious wars of the sixteenth century in such Calvinist polemical works as the *Vindiciae contra tyrannos*[1]), the *Franco-Gallia* of Francis Hotman, and the *De jure magistratuum* of Theodore Beza. While Beza was not the most original of these sixteenth-century theorists, his position as Calvin's chief aide and, after 1564, as Calvin's successor in the Geneva church, meant that his ideas were particularly likely to be respected by Calvinists. It is therefore important to find out more about the sources and first expressions of his political ideas.

The first religious polemic Beza wrote was a defense of Calvin's arguments for the burning of Servetus. These arguments had been attacked by Castellion. Calvin did not answer Castellion directly, but Beza did in a work that defended the position that governments have a duty to put dangerous heretics to death, titled *De haereticis a civili magistratu puniendis*[2]), published in 1554. In developing his position

---

*) I must thank Professors Garrett Mattingly and Roland H. Bainton for advice on earlier drafts of this article, and the Rotary Foundation of Rotary International for a fellowship that made possible some of the research on which it is based.

[1]) Harold J. Laski, ed., A Defence of Liberty Against Tyrants: a translation of the Vindiciae contra tyrannos by Junius Brutus (London, 1924), is a modern reprint of a 1689 English translation. In the long introduction Laski discusses the popularity of this book and its influence on many English thinkers.

[2]) Full title: DE HAERETICIS A CI- / uili Magistratu puniendis Libellus, ad- / uersus Martini Bellii farraginem, & no / uorum Academicorum sectam. / Theodoro Beza Vezelio auctore. / Oliua Roberti Stephani. / M. D. LIIII.

I must thank Professor Roland H. Bainton of Yale University for the loan of his personal copy of this book.

Cf. the French translation: TRAITTE / DE L'AVTHORITE / DV MAGISTRAT EN LA PVNITION / des heretiques, & du moyẽ d'y proceder, fait / en Latin par Theodore de Besze, / CONTRE L'OPINION DE CERTAINS / Academi-

Beza first had to define the nature of government and its basic functions. It is this part of the book which is of special interest to the student of political ideas.

The first political principle Beza enunciates, is that governments are established by social consent, in order to achieve a harmonious social organization. Here is the analysis in his own words:

> Since therefore all councils and assemblies of men joined by oath, which we call cities, have this ultimate goal, to help men live the happiest possible lives; moreover in order to attain this goal, certain laws must be maintained, some men [are] constituted custodians and protectors of these laws, [these men] being called in the general Greek vocabulary *archas* and in Latin the Magistrate. It is well-known, unless I am mistaken, that the Magistrate is he who by the public consent of the citizens is declared custodian of that peace and tranquillity. This peace depends on the observation of laws, which establishes the safety of all the citizens.[3])

Beza's term "consent of the citizens" seems to mean that citizens must participate in the selection of the governors, if a valid government is to be established. His statement is thus a rudimentary expression of social contract. He does not set this consent principle up as a norm of the way government should be established, but rather as a description of the way it actually was established. His description roughly corresponds to the method by which municipal government was re-constituted periodically in the Swiss city-states and in most of the large cities of France.[4]) In nearly every one of these cities all those inhabitants

---

ques, qui par leurs escrits soustiennent l' impunite de / ceux qui sement des erreurs, & les veulent exempter de la su / iection des loix. / Nouuellement traduit de Latin en François par Ni- / colas Colladon. / Imprimé par Conrad Badius, / M. D. LX. /

There is a copy in the Bibliothèque publique et universitaire de Genève.

Bibliographical information on both editions in Paul-F. Geisendorf, Théodore de Bèze (Geneva 1949), p. 65.

[3]) This and all following translations into English are my own. They are based on the original Latin text. See p. 22 for this passage. Cf. French edition, pp. 31—32.

Pierre Mesnard, L'Essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle (Paris, 2nd ed., 1952), pp. 309—315, takes note of most of these statements, but has overlooked the last and most important statement I quote below. He bases his analysis on the 1560 French edition.

[4]) For France see Gaston Zeller, Les Institutions de la France au XVI[e] siècle (Paris, 1948), pp. 37—56. Research in the municipal archives of Geneva, Lausanne, and Neuchatel in Switzerland convinces me that the same generalizations apply there. Check such municipal narrative histories as the collectively written

who had either inherited or purchased the privileged position of "bourg geois" met at regular intervals, usually once a year, to elect the governing magistrates or syndics and the other administrative officials. Syndics were usually, but by no means always[5]), chosen from a nominated slate prepared by one of the governing councils. It is this approximate municipal "democracy" which Beza probably had in mind when developing these general statements on the nature of government.

Beza goes on to define the functions of the Magistrate very inclusively:

> Therefore, to define concisely the "Magistrate," let us say that it is he who is constituted in the Republic for the conservation of all things public as well as private, sacred as well as profane, in order that the citizens of the Republic which he superintends live the happiest life possible.[6])

This definition of function also corresponds roughly to the functions actually assumed by Swiss and French city governments at this time.

Up to this point Beza's analysis has been avowedly "secular" and based on sources drawn from classical antiquity. Now he turns to a "spiritual" definition of government, and in so doing indicates that he thinks popular consent is necessary not only to the establishment of valid government, but also to the enactment of valid law. He distinguishes two kinds of law: civil law and custom law. Civil law is relatively universal, custom law is the strictly local, traditional law. Both kinds apparently were derived ultimately from popular consent. But Beza also insists that the popular control of the enactment of civil law must be superintended by the true Church of God, and is in fact one of the reasons for the existence of the Church.

> Furthermore, because it is necessary that these laws first gain the assent of all the citizens, which cannot be done if they are not first made intelligible to them, and moreover a work (to speak properly) is best done by one person; for these reasons the Lord our God who established this Church first of all wished to constitute certain duly constituted interpreters of that civil

---

Alexandre Jullien, ed., Histoire de Genève des origines à 1798 (Geneva, 1951) passim., hereafter cited as Histoire de Genève.

[5]) Histoire de Genève, p. 208, for an example of the selection of a Syndic not nominated by one of the governing councils.

[6]) Beza, op. cit., p. 24. Cf. French edition, pp. 33—34.

law pertaining to the conscience. Their duty in each assembly is to train the consciences of the citizens, partly by word, example, and oration, to lead them to the knowledge and approval of these laws; partly also by dogma and its enforcement by means of the Ecclesiastical Consistory which he himself established, to keep opinion dutiful.[7])

his description of law-formation roughly corresponds to the actual rocesses of law-formation in Calvin's Geneva.[8])

After a further discussion of the nature of law, Beza finally comes o his "spiritual" definition of government:

> Therefore, to express all these things in a few words: in each assembly or Republic of the Christian Church, Magistrates are constituted as representatives of God, to serve as examples to the faithful in the declaring of glory and praise to God.[9])

Beza then goes on to discuss the duty of subjects, and concludes hat they are bound to obey the Magistrates in all earthly things. But he Magistrates themselves are bound by the Word of God in spiritual hings. This creates problems:

(1) The Church has become, in Beza's thought, an important second- ry organ in the processes of law-formation and law enforcement. What vill happen if these two agencies, magistrate and Church, conflict? Who riumphs if the enacting and enforcing magistrate and the persuading 'hurch cannot agree on what can and ought to be law? What happens if he magistrate actually goes so far as to defy or suppress the Church?

(2) This whole theory of government is city-centered. The sovereign nit in Beza's political system seems to be the semi-democratic city- tate. The city alone gains authority directly from consent of the people nd it appears to be sovereign, not only in controlling the political and eligious life of its citizens, but also in protecting them against outside hreats. Now what happens if the city is actually subject to a superior urisdiction? The problem was not so obvious in Switzerland, but it was cute in France and Germany where cities owed more or less direct alle- giance to King or Emperor. And it was especially acute for Calvinists

---

[7]) Beza, op. cit., p. 26. Cf. French edition, p. 37.

[8]) The Histoire de Genève has enough descriptions of passage of actual aws to illustrate the methods of law-formation in Geneva. Eugène Choisy, La Théocratie à Genève au temps de Calvin (Geneva, 1897), describes at length the xtent of clerical activity in the legislative process.

[9]) Beza, op. cit., p. 29. Cf. French edition, p. 41

since so much of their strength was in such cities. In this situation whic authority ultimately should determine religious and political policy What does a city magistrate do when a prince commands him to abando policies he believes to be divinely inspired? Should divinely instructe obedience to the "powers that be," or obedience to the word of divi writ prevail?

Much later in his argument Beza faces some of these problems. I a later section of the book, in which he is answering one by one th arguments of Castellion, he comes to this one: Many princes abuse the power and therefore should not be trusted with the power to punis heresy. This immediately raised in Beza's mind the problem of conflic between different governmental agencies.

> What then if the Lord grant us princes who either throug apparent cruelty or through crass ignorance combat the reig of Christ? First of all the Church should take refuge in prayer and tears, and correct its life. For these are the arms of th faithful for overcoming the rages of the world. However th inferior Magistrate must, as much as possible, with prudence an moderation, yet constantly and wisely, maintain pure religio in the area under his authority. A signal example of this ha been shown in our times by Magdeburg, that city on the Elbe . . [aside against Castellion]. . . . When then several Princes abus their office, whoever still feels it necessary to refuse to use th Christian Magistrates offered by God against external violenc whether of the unfaithful or of heretics, I charge deprives th Church of God of a most useful, and (as often as it pleases th Lord) necessary defense.[10])

In this statement I see an embryonic justification for democrati revolution. To be sure there is much hedging. Resistance to a gover ment can be led only by already constituted inferior agencies of gover ment, deriving their original and continuing legislative power from onl a part (and probably a minority) of the subordinate population. Thes inferior agencies of government and their sustaining populations mus be under the supervision of the Church of God. This meant the churche of the Reformed persuasion, to Beza. And these inferior agencies o government cannot act until such other expedients as prayer hav already been tried. But despite these qualifications this is one of th

[10]) Beza, op. cit., p. 133. Cf. French edition, pp. 207—208.

irst justifications of popular right to overthrow tyrannical government ver expressed by a Calvinist. And in historical fact this right of inferior nagistrates to revolt was expanded to permit whole populations, even vithout the benevolent supervision of the Church, to revolt against oyal government.

Another qualification: this justification for independent magistral ction was aimed primarily against "heretics" such as Servetus. But Beza's addition of the phrase, "the external violence of the unfaithful," hows clearly that he felt these magistral powers could also be used gainst Catholic over-government. His citation of the example of Magdeburg is especially significant. This imperial city in Germany had used ts medieval secular prerogatives in 1524 to reform the city by introducing the Lutheran brand of Protestantism, without consulting the emporal lord, the archbishop, and had in 1548 taken the lead in North German armed defiance of the "Interim," which had been enacted by the Emperor and Electors of the Holy Roman Empire in an attempt to suppress the Protestant worship established by local authorities in many places in the Germanies.[11]) Both times the regularly chosen councilors and hundred-men of the city, pushed by popular clamor, took the measures in defiance of constituted over-authority.

By taking Magdeburg as his example, Beza sanctions resistance against intolerant Catholic government, when it is led by constituted inferior governmental authorities. Beza's thought here may even show direct influence of the Magdeburg *Bekenntnis*[12]), an early Lutheran statement of a religious right of resistance, published by the Lutheran ministers of Magdeburg in 1550. Beza's contemporaries refer to a Magdeburger influence on his thought, but such historians of political thought as J. W. Allen are inclined to discount these stories.[13]) Here

---

[11]) Friedrich Hülsse, Die Stadt Magdeburg im Kampfe für den Protestantismus während der Jahre 1547—1551 (Halle a. S., 1892), pp. 5, 20ff.

[12]) Full title: Bekentnis Unter- / richt und vermanung der Pfarr- / hern und Prediger der Christlichen / Kirchen zu Magdeburgk. / Anno 1550. Den 13. Aprilis. / Three Bible quotations fill out the title page. Folio recto Qiii lists the nine signers of the tract, eight of them identified as pastors of specific Magdeburg churches. The succeeding recto folio gives the publisher, Michel Lotther of Magdeburg.

I must thank Professor Roland H. Bainton for allowing me to consult his personal copy of this book.

[13]) J. W. Allen, A History of Political Thought in the Sixteenth Century (London, 3rd ed., 1951), pp. 103—106, analyses the Magdeburg Bekenntnis, and the

we have a positive indication that Beza did indeed know of the Magdeburg example, and that the sources of his resistance theory may hence have ultimate connection to the crude but rarely used resistance theory of certain early Lutherans.

The Magdeburg *Bekenntnis* had vested optional powers of religious resistance in the "untere Obrigkeit" against the "hohe Obrigkeit" or imperial power of Charles V. This appeal to "untere Obrigkeit" was in part an appeal to the Protestant Electors of the Holy Roman Empire whose constitutional position in choosing the Emperor and sanctioning his edicts was already legally defined. But the action of Magdeburg in defying the "Interim" without princely support would indicate that "untere Obrigkeit" could apply to the elected governments of independent cities. Beza thus applies this doctrine of "inferior magistrates" to cities, and thereby adds an important element to developing democratic theory.

The writers of the Magdeburg *Bekenntnis* probably drew on even earlier Lutheran thinkers for some of their ideas, and Beza could conceivably have also been influenced by these men. Luther himself claimed that in certain cases the Princes of Germany could, in the name of the nation, resist the Emperor when he overstepped the boundaries of his imperial power by behaving as a tyrant on religious matters.[14]) And a number of publicists at the time of the Schmalkadic war developed even further this theory justifying princely resistance for religious reasons.[15])

Another possible literary source of this idea of Beza's can be found in Calvin's classic *Institute*. At the end of all the editions following that of 1541, Calvin says that inferior governmental authorities like the *ephors* in ancient Greece, the Senate in classical Rome, and possibly the Estates in contemporary Europe might restrain a ruler bent on

---

possibilities of its influence on Calvinist thinkers. He minimizes or dismisses these possibilities. Hereafter cited as Allen.

[14]) Karl Müller, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser, no. 8 in Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München (Munich, 1915); also in Hans Baron, "Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation," English Historical Review, LII (1937), see pp. 422—427.

[15]) Oskar Waldeck, „Die Publizistik des Schmalkaldischen Krieges I", Archiv für Reformationsgeschichte, Texte und Untersuchungen VII (1909—1910), 1—55. Cf. Baron, op. cit.

ppression.[16]) Calvin here is more explicit than Beza as to the nature f the inferior authority and less explicit as to the actual nature of the ight of resistance.

It is also possible that Martin Bucer, the Strasbourg theologian vho influenced Calvin so deeply in so many ways, influenced Beza's olitical thought either directly or via Calvin. Bucer's ideas on the ature of secular government, expressed briefly as early as 1530 in the econd edition of his *In evangelium Matthei enarrationes*, resemble Beza's in many ways, in particular being very city-centered. An edition f Bucer's *In librum Judicum enarrationes*, which contains a few brief nti-monarchic statements, was published in Geneva in 1554, the year f the publication of Beza's *De haereticis*.[17])

But much of this speculation on sources is inconclusive. The only nfluence that I found could be proved by actual citation in the *De haereticis* o have affected Beza's political thinking is the influence of the Magdeburg example in defying the "Interim."

Speculation on the possible influences of Beza's resistance theory n others is also inconclusive, but nevertheless also important. Let us egin this second set of speculations by examining possible influences f this theory on writers contemporary to Beza.

A first possible line of influence may have led to John Ponet, the xiled English bishop whose book, *A Shorte Treatise of Politicke Power* (1556), contains an important early statement of the right to esist, argued on the same lines as the Magdeburg *Bekenntnis*.[18]) He nay have had the opportunity to read Beza. He was an exile in Strasbourg t the time he wrote his book and could very easily have seen the *De haereticis*, published two years earlier.

---

[16]) John Calvin, Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia (Corpus Reformatorum Vols. 29ff., Brunswick, 1863—1900), II, 1116 (1559 Latin ed. of Institute) and IV, 1160 (1560 French ed. of Institute); hereafter cited as CR Calv. pp. See Allen, pp. 58—59, for commentary and information on earlier editions.

[17]) Hans Baron, "Calvinist Republicanism and its Historical Roots," Church History, VIII (1939), 30—42, analyzes Bucer's political ideas and insists that they are the source of Calvin's political ideas, on grounds of philologic similarity and because the 1554 edition of the In Librum Judicum was published in Geneva. Baron does not discuss the possible influence of Bucer on Beza.

[18]) Winthrop S. Hudson, John Ponet (1516?—1556), Advocate of Limited Monarchy (Chicago, 1942), chapter VIII, discusses sources of Ponet's thought at length but does not mention Beza as a possible source. Cf. Allen, pp. 118—120.

It is even more likely that John Knox and Christopher Goodman, the two English-speaking Calvinist exponents of the right to revolt for religious reasons who were later active in Scotland, knew Beza's book. Goodman and a friend both claimed that the leading scholars in Switzerland had been consulted before his inflammatory book was drafted.[19]) Knox is known to have consulted theologians in Geneva and Zurich.[20]) One of the most important roads from Geneva to Zurich passes through Lausanne where Beza was at that time teaching. Perhaps Beza was one of the men who supported the ideas of Knox and Goodman on female government when many other theologians remained dubious.

There is even the possibility that Calvin may have been influenced by Beza's ideas. An obscure reference to Daniel in the *Institute* which has been interpreted as permitting resistance first appeared in the 1559 and 1560 editions.[21]) The other reference of this nature in the *Institute* of course precedes the first publication of the *De haereticis*.[22])

Other pieces of evidence also suggest that Calvin could have supported Beza's political ideas. The Geneva municipal council granted permission for publication of the *De haereticis* by a Genevan printer at Calvin's

---

[19]) Goodman to Peter Martyr, CR Calv. opp., XVII, 295—297, 20 August 1558; relevant part translated in editor's notes, John Knox, The Works of John Knox, David Laing ed., 6 vols. (Edinburgh, 1846—1864), IV, 359. Whittingham of the English congregation in Geneva, quoted in Emile Doumergue, Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, 7 vols. (Lausanne & Neuilly-sur-Seine, 1899—1927), V, 520—525.

[20]) CR Calv. opp., XV, 91—93, a memorandum in Bullinger's hand of questions posed by Knox on the legitimacy of political authority and the Zurich church's answers, a document apparently sent to Calvin with a letter of 26 March 1554. Translated by Laing in The Works of John Knox cited above, III, 221—226. Cf. CR Calv. opp., XVII, 490—492, Calvinus Cicellio, n. d., probably March 1559, for Calvin's account of Knox's conferences with him on these political questions, translated in The Works of John Knox, IV, 357—358. Knox used what was apparently a copy of the Magdeburg Bekenntnis in a 1564 debate in Scotland and this is therefore assumed to be an important source of his theories, no doubt more important than Beza's book. See The Works of John Knox, II, 453—454.

[21]) CR Calv. opp., II, 1117 (1159 Latin ed. of Institute) and IV, 1161 (1560 French ed. of Institute). Allen, pp. 57—58, does not accept this interpretation. Hudson, op. cit., p. 193, does and cites further evidence from Calvin's sermons.

[22]) See above, n. 16. For full length studies of Calvin's political thought see Hans Baron, Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter (Berlin u. Munich, 1924); Josef Bohatec, Calvin und das Recht (Feudingen in Westfalen, 1934); Marc-Edouard Chenevière, La pensée politique de Calvin (Paris, 1937).

personal request.[23]) Furthermore, Calvin probably approved of the later translation of the book into French since it was drafted by his loyal follower and one-time secretary, Nicolas Colladon.[24]) A Genevan printer again published it, and Genevan censorship laws were so strict and so insistent that theological works be referred to the pastoral corps headed by Calvin[25]), that it is difficult to see how the translation could have been printed without Calvin's approval.

The timing of this French translation is also significant and suggests that Beza's political ideas may have influenced not only writers but also men of action. The translation was published in 1560, just following the Conspiracy of Amboise, the ill-fated attempt of a rash group of young Protestant noblemen to kidnap the king and do away with his Guise regents. The translation thus accompanied a host of bitterly anti-Guisard pamphlets from the presses. Some of these pamphlets have been traced to Francis Hotman, another important Calvinist political writer of the period. Some of them are known to have been distributed in France with Beza's help.[26]) Perhaps the translation was released at this time to reinforce the political arguments of the anti-Guisard tracts and to prove again Calvinist Biblical orthodoxy and abhorrence of real heresy.

Reception in France of the general theological arguments of Beza after 1560 is suggested by synodal minutes.[27]) It is logical to assume that the political ideas were carried to France along with the theological arguments. In fact there is proof that a statement of the aims and

[23]) Bibliothèque publique et universitaire de Genève, Mss. Dufour, contain quotations from the Geneva Registres du Conseil for July 17, 19, 20, 1554, regarding this publication. Originals of these entries may be checked in the Archives d'Etat de Genève. See CR Calv. opp., XXI, 580 for printed excerpts. I must thank MM. Delarue and Chaix of the Library staff for placing these manuscripts on sixteenth-century printing in Geneva at my disposal.

[24]) On Colladon see Hippolyte Aubert, "Nicolas Colladon et les Registres de la Compagnie des Pasteurs et Professeurs de Genève," Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, II (1898—1904), 138—163.

[25]) On the edicts regulating Genevan censorship see Alfred Cartier, "Arrêts du Conseil de Genève sur le fait de l'imprimerie et de la librairie de 1541 à 1550," Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, XXIII (1888—1894): Paul Chaix, Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564 (Geneva, 1954).

[26]) Henri Naef, La Conjuration d'Amboise et Genève (Geneva 1922), passim., especially the Annexes VIII and XII on these pamphlets. See pp. 489ff. on Beza's action in sending pamphlets to France.

[27]) Aymon, ed., Tous les synodes nationaux des églises réformées de France . . . 2 vols. (The Hague 1710), passim.

purposes of government including its duty to suppress heresy was actually adopted by one provincial synod — the Synod of Montauban, April 8—11, 1561. This synod sent a copy of its minutes to the Geneva Company of Pastors, which certainly must have made the Geneva pastors aware of the adoption of these ideas in France.[28]) The Synod of Montauban did not go so far, however, as to claim in writing a right to revolt.

Though this type of direct evidence of Beza's influence is scanty and scattered, there is proof that the idea of a right of resistance caught hold. John Knox succeeded in 1559 in rousing the nobility and "commonalty" of Scotland to revolt against their ruler. Acceptance of the idea in France came more slowly. In 1560 most French Calvinists had refused to support the Conspiracy of Amboise partly because Calvin himself refused to support it.[29]) But even then there were notable exceptions.[30]) And two years later, when Beza helped the Prince de Condé organize the revolt against the Guise control of the monarchy which became the first war of religion, the Reformed churches of France joined wholeheartedly in the revolutionary effort, this time with the active encouragement of Calvin himself.[31]) Hosts of noblemen rushed to Condé's standard and dozens of cities immediately "declared" for Condé. City magistrates thus put into practice an idea Beza had earlier expressed in theory.

It would be unwise to trace all of these activities back to this particular book by Beza. But the revolutionary trend the activities took and the fact that Beza himself assumed an increasingly important role in actually leading them together suggest that Beza's justification of the right of resistance influenced the Huguenot party deeply.

Thus we see first stated in 1554, then restated and put into action in 1560, then finally widely adopted in 1562, a rudimentary expression of a right of resistance. I think this discovery has real significance. It first of all establishes the fact that Beza developed his ideas of the right to resist tyranny nearly twenty years before the publication of the

---

[28]) Bibliothèque publique et universitaire de Genève, Correspondance ecclésiastique, I—B, fols. 37—38, the copy of the minutes sent to Geneva.

[29]) Naef, op. cit., passim., especially in chap. IX.

[30]) e. g. the Reformed churches of Provence. See ibid., pp. 550ff. For other examples see ibid., passim., especially in chapters VIII and IX.

[31]) For examples of Calvin's many activities on behalf of the Huguenot armies in 1562 see letters in CR Calv. opp., XIX, 505—507. 550—551.

De jure magistratuum, the best theoretical statement of those views and the one studied by the historians of political thought.[32]) This in turn reverses earlier ideas of the relation of theory and practice in the development of the earliest democratic ideas. Such authorities as J. W. Allen say that these early Protestants' theories of a right of resistance were only formally stated after years of actual resistance — that they were issued in the three famous pronunciamentos of 1573—1575, the *Vindiciae contra tyrannos*, the *Franco-Gallia*, and the *De jure magistratuum*, after a full decade of Huguenot revolt against the government, and were provoked by the increasingly brutal Catholic opposition represented by the St. Bartholomew's Massacre — that they were a justification for and a rationalization of a course of conduct that had been adopted long before.[33]) But if we find these theories already expressed in embryo as early as 1554, we have to reverse the causative sequence, and say that the beginnings of religious war were in part at least a rational and deliberate attempt to put into practice a semidemocratic concept. The possibility of severe oppression had been foreseen by Beza and the justification for revolt against it had been briefly stated. Actual revolt can therefore be taken as a deliberate reaction to a foreseen contingency — an attempt to put into practice an existent theory. This sequence therefore gives added weight to the theory that ideas can and should precede action — that men can actually plan the future.

Zusammenfassung

Die politischen Gedanken Theodor Bezas, Calvins Nachfolger als Führer des reformierten Protestantismus, sind vermutlich am frühesten in seiner ersten religionspolemischen Schrift „De haereticis a civili magistratu puniendis" ausgesprochen. Bei der Entwicklung seines Argumentes, daß die Genfer Obrigkeit

[32]) Most recently by A. A. van Schelven, "Beza's De Iure Magistratuum in Subditos," Archiv für Reformationsgeschichte, XLV (1954), 62—83.

[33]) Allen, p. 315, says that in 1574 Beza "... produced an essay in flat contradiction to his master's teachings and in equally flat contradiction of earlier utterances of his own ..." These "earlier utterances" are not specified. For a similar point of view see George H. Sabine, A History of Political Theory (New York, 1937), p. 377; Laski, pp. 22ff.; Georges de Lagarde, Recherches sur l'esprit politique de la Réforme (Paris 1926), pp. 125ff. Cf. van Schelven, op. cit., pp. 78ff. For material on earlier French Protestant political radicalism see Richard Nürnberger, Die Politisierung des französischen Protestantismus (Tübingen 1948).

Servet zu Recht verbrennen ließ, definierte Beza das Wesen und die Funktionen der Obrigkeit. Er neigte dazu, den individuellen Stadtstaat als souveränes Gebilde zu betrachten, und sprach kurz die Ansicht aus, daß sich die „magistratus inferiores" unter bestimmten Umständen höheren politischen Autoritäten widersetzen können. Diese rudimentäre Rechtfertigung einer Revolution war z. T. durch das Beispiel der dem Kaiser trotzenden Stadt Magdeburg suggeriert. Sie könnte durch das Magdeburger „Bekenntnis" angeregt sein und spiegelt vielleicht auch den Einfluß einiger früherer Schriften lutherischer Publizisten sowie Calvins oder Bucers. Von diesem Ausdruck der politischen Ideen Bezas können umgekehrt Einflüsse auf Schriften von Ponet, Knox, Goodman und Calvin sowie auf die Aktionen radikaler französischer Protestanten in den Jahren vor dem ersten Religionskrieg ausgegangen sein.

Beza entwickelte also seine politischen Gedanken zwanzig Jahre vor der Veröffentlichung seines Werkes „De jure magistratuum", auf das allein das Augenmerk der modernen Forschung gerichtet war, und er entwickelte sie nicht in Reaktion auf die Bartholomäusnacht, sondern vielmehr in Vorwegnahme der Möglichkeit eines organisierten Widerstandes gegen die Unterdrückung durch den König.

Miszellen

1. Ein neues Bild der Initia Lutheri

von Bernhard Stasiewski

Durch seine Tätigkeit als Assistent J. Fickers (1906—1913), seine Mitarbeit an der Herausgabe der Weimarer Lutherausgabe (Galaterkolleg und Drucklegung der Bände 56/57 der WLA) und seine Publikationen[1]) hat sich Karl August Meißinger als ein gründlicher Kenner des Gesamtwerkes Martin Luthers erwiesen. Als langjähriger protestantischer Leiter des Münchener Institutes für Reformationsforschung hat er im Gespräch zwischen den Konfessionen die ihm zur Lebensnotwendigkeit gewordene irenische Grundstimmung festgehalten und dafür geworben. Seine Besprechung des Cochläuswerkes von A. Herte[2]) in einer Zeitschrift für den katholischen Klerus darf als Musterbeispiel gelten.[3]) Daraufhin schrieb ihm der Jesuitenpater Max Pribilla am 7. 3. 1945: „Uns beide aber möge das Buch

[1]) K. A. Meißinger, Luthers Exegese in der Frühzeit, Diss., Leipzig 1911; Luther ökumenisch. Hochland, Jg. 34, München 1936/37, S. 110—123; Erasmus von Rotterdam. Wien 1942; Roman des Abendlandes, 3. Aufl., Leipzig-München 1946; Glauben und Tun. Ein Luther-Brevier. München o. J. (1947); Luther, die deutsche Tragödie 1521. München 1953.

[2]) A. Herte, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus. 3 Bde., Münster 1943.

[3]) K. A. Meißinger, Theologie und Glaube, Paderborn 1944, S. 53—63.

in dem Bestreben stärken, die sachliche, auf Verständigung und Versöhnung gerichtete Aussprache fortzusetzen, die ohne Bitterkeit und Rechthaberei nur der Wahrheit und Liebe dienen will."[4])

Meißinger wollte seine Studien durch eine seit langem vorbereitete Lutherbiographie krönen. Von den drei geplanten Bänden „Der katholische Luther, Der reformatorische Luther und Der lutherische Luther" ist nur der erste erschienen.[5]) Auch dieser blieb ein Torso. Er bricht bei der Deutung der beiden letzten Briefe Luthers vom 17. und 18. Oktober 1518 an Kardinal Cajetan ab, weil der Tod ihn aus dieser Welt entführte. Dr. Otto Hiltbrunner hat Text und Anmerkungen für den Druck vorbereitet.[6]) Bibliographie und Register wurden von Frau Dr. Mordstein hergestellt. Im Vorwort bemerkt der Herausgeber, daß dies Lutherbuch sich nicht nur an den kleinen Kreis der Reformationsforscher wende, sondern über die konfessionellen Schranken hinweg die gesamte Christenheit anspreche. Er beruft sich auf die Worte Meißingers: „Als alter, aber innerlich selbständiger und seit je von Berufs wegen kritischer Lutheraner glaubte ich einen Standort gefunden zu haben, der Freiheit von Vorurteilen jeder Herkunft und zugleich einen starken positiven Antrieb gab: den einer schöpferischen Liebe zu der einen, vielleicht spätkünftigen Kirche, zu der schlichten Wahrheit und zu dem wirklichen, von beiden Seiten verkannten und mißbrauchten Menschen Luther."[7])

In dem Buch werden viele Fragen angeschnitten. Fast alle Probleme der Lutherforschung werden berührt. So reizvoll für einen katholischen Theologen die Diskussion über den Wandel des Lutherbildes[8]) und die Stellungnahme zu manchen

---

[4]) M. Pribilla, Johannes Cochläus, um das katholische Lutherbild. Stimmen der Zeit, Jg. 72, München 1947, S. 469—474.

[5]) K. A. Meißinger, Der katholische Luther. München, Leo Lehnen Verlag 1952. VIII, 320 S., brosch. 15.80 DM, geb. 19.80 DM.

[6]) Das Buch enthält die Darstellung auf S. 1—251, Anmerkungen auf S. 253 bis 309, Abkürzungen auf S. 310, Bibliographie auf S. 311—313, Namen- und Sachregister auf S. 314—320. — Von S. 220 an hat Dr. O. Hiltbrunner die Verantwortung für Text, Übersetzung und Anmerkungen übernommen. — Im Anhang (S. 223—251) hat er Textabschnitte aus Vorarbeiten Meißingers zu den späteren Teilen der geplanten Lutherbiographie zusammengestellt: Prädestinationslehre und Ethik Luthers — Melanchthon 1518 — Die Epitome des Prierias — Die Verbrennung der Bulle am 10. Dezember 1520 — Luther und das Sprichwort — Bemerkungen zu Joh. Mathesius.

[7]) K. A. Meißinger, Der katholische Luther, S. 1.

[8]) In meinem Aufsatz „Warum so spät? Zur Vorgeschichte des Trienter Konzils", Catholica, Jahrbuch für Kontroverstheologie, Jg. 10, Münster 1954, S. 41—66, bin ich auch kurz auf den Wandel des Lutherbildes eingegangen. Als wichtige Spezialliteratur über das Lutherbild, besonders in katholischer Sicht, habe ich auf S. 60, Anm. 98, u. a. hingewiesen auf die Arbeiten von: S. Merkle 1922—1923; H. Jedin 1931; A. Herte 1943; J. Hessen 1947; Th. Balling 1949; Y. Congar 1950; E. W. Zeeden 1950—1952; E. Przywara 1952. — Inzwischen sind mir noch folgende Arbeiten bekannt geworden: E. Benz, Das Lutherbild des französischen Katholizismus. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Jg. 4, Erlangen 1952, S. 1—19. — W. v. Loewenich, Zehn Jahre Lutherforschung.

Einseitigkeiten[9]) des zur Besprechung vorliegenden Buches wären, so möchte ich mich hier darauf beschränken, eine allgemeine Vorstellung von der Arbeit zu vermitteln und ihre Grundtendenz zu charakterisieren.

Einleitend wird über die wichtigsten Lutherbiographien der letzten Jahrzehnte berichtet und als Kernfrage der Untersuchung formuliert: „War der vorreformatorische Luther schon von vornherein so unkatholisch, daß er notwendig mit der alten Kirche zerfallen mußte?" Sie wird mit „nein" beantwortet.[10]) Ausführlich wird über das Quellenmaterial, besonders über den Plan und Stand der WLA gehandelt.[11]) — Nach der Einleitung folgen vierzehn Kapitel. Ihre redaktionelle Zusammenstellung und ihre Titel hat O. Hiltbrunner besorgt.[12]) Sie schildern das Leben Martin Luthers von der Geburt bis zum Jahre 1518: Kinderjahre — Weltliche Studien — Vorbereitung zum Priesterstand — Erste theologische Studien — Die Römische Reise — Luther wird Professor in Wittenberg — Luthers Exegese — Luthers vorreformatorische Theologie — Wendung gegen die Schultheologie — Der Ablaßstreit geht an — Die Fünfundneunzig Thesen — Die ersten Monate nach

---

Theologie und Liturgie, Kassel 1952, S. 119—170. — L. v. Muralt, Zur Lutherforschung und zum Lutherverständnis. Zwingliana, Bd. 9. Zürich 1953. S. 576—595. — J. V. M. Pollet, Interprétation de Luther dans l'Allemagne contemporaine. Revue des sciences Religieuses, Jg. 27, Straßburg 1953. S. 147—161. — E. Przywara, Mysterium Luther. Die Besinnung, Jg. 8, Nürnberg 1953, S. 303—311. — H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Heidelberg 1954.

[9]) Etwa die Bemerkung zur Wandlung der Messe S. 37. — Ich vermisse die Berücksichtigung der kirchenrechtlichen Bestimmungen am Anfang des 16. Jahrhunderts im Ablaßstreit, bei der Durchführung des Prozesses gegen Luther und bei anderen Spezialfragen. Meißinger bemerkt selbst, daß ihm auf diesem Gebiete Fachkenntnisse fehlen (S. 295 zu S. 131 Anm. 1). — Bei der Skizze über die Entwicklung des Ablasses (S. 137 ff.) sind die Arbeiten B. Poschmanns nicht berücksichtigt. — In der im Anhang abgedruckten Studie über die Epitome des Prierias finden sich manche saloppe Ausdrücke, die Meißinger wohl selbst bei der letzten Fassung noch geändert hätte, z. B. S. 233 oben, S. 234 in der Mitte über die Papstwahl und S. 236 unten; die Beurteilung Shakespeares S. 232 und des Ignatius von Loyola S. 249. —

Damit habe ich nur einige Punkte angemerkt. Wichtiger wäre die notwendige Aussprache über Papsttum, Kirche, Sakramente und Meßopfer. Eine weiterführende Diskussionsgrundlage bietet die Äußerung Meißingers über die Messe auf S. 81: „Hinzu kam dann freilich noch, daß Luther der Messe ihr Herzstück ausbrach, was an sich nicht einmal nötig gewesen wäre, weil er im Gegensatz zu Zwingli, was die Substanz des Altarsakraments anlangt, ja doch katholisch blieb. Durch diese Entkernung aber wurde die Messe immer mehr zur bloßen ‚Liturgie', deren alter Sinn je länger je weniger mehr verstanden werden konnte, und so mußte die Liturgie der Predigt gegenüber immer mehr einschrumpfen."

[10]) K. A. Meißinger, S. 7—8.

[11]) Ebd., S. 11—13 und die interessante Anmerkung mit Einzelheiten zur Geschichte der WLA S. 252—258.

[12]) Ebd., S. IV.

dem Thesenanschlag — Politische Verhältnisse Deutschlands — Entscheidung in Augsburg.

Jedes Kapitel greift weit aus, zeigt die historischen Wurzeln und entrollt den geistesgeschichtlichen Hintergrund. Der Verfasser hört die Überlieferung sorgfältig ab, legt vorbildliche Untersuchungen über die verschiedenen Quellen vor und verweilt immer wieder bei dem katholischen Erbe. Ausführlich geht er auf die vier überlieferten Frühvorlesungen ein: über die Psalmen 1513/15, den Römerbrief 1515/16, den Galaterbrief 1516/17 und den Hebräerbrief 1517/18. Die profunde Bibelkenntnis Luthers, sein Vertrautwerden mit den Werken Augustins und sein „reformatorisches Erlebnis", dessen genaue Datierung als unmöglich hingestellt wird[13]), bilden die Hauptgründe, die ihn von den ihm bekannten Formen der Spätscholastik abrücken lassen und seine Auffassung von Prädestination, Erbsünde und Mystik prägen. In diesen Kapiteln wird die chronologisch fortschreitende Erzählung von aufschlußreichen Spezialuntersuchungen unterbrochen, z. B. über die Primiz, die Promotion und die Arbeitsweise Martin Luthers, über seine Randbemerkungen, über seine innere Ferne zu Erasmus u.a.m.

Mit dem Kapitel über den Beginn des Ablaßstreites mündet die Darstellung in den großen Strom der bekannten Tatsachen: „Von nun an wird die Aufgabe des Erzählers wie die des Irenikers einfacher und zugleich reizvoller. Es handelt sich um den dramatischen Ablauf handfester Ereignisse, wo für unseren Zweck das Für und Wider meist klar auf der Hand liegt."[14]) Die eingehende Auswertung der 95 Thesen, die Übersetzung und Analyse des Schreibens an Papst Leo X.[15]), der Hinweis auf die außerordentliche Wirkung der deutschen Flugschriften, der Rückblick auf die politischen Verhältnisse und die Vergegenwärtigung der verschiedenen Gespräche in Augsburg stellen Höhepunkte in der Schilderung jener entscheidenden Jahre dar.

Im Text und in den Anmerkungen wird wiederholt auf neue Forschungsauf-

---

[13]) In einer größeren Anmerkung (S. 288—292) setzt sich K. A. Meißinger auseinander mit E. Stracke, Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator, historisch-kritisch untersucht. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 140, Leipzig 1926. Auf S. 291 schreibt er „kurzum: alle unendliche Mühe der Reformationsforschung, Luthers ‚reformatorisches Erlebnis' an den gleichzeitigen Urkunden zu datieren, ist verloren und hat nur zu der negativen Einsicht geführt, daß es eben nicht zu datieren ist. Im Laufe einer fast vierzigjährigen editorischen Arbeit an diesen Texten hat sich dem Verf. nur diese negative Einsicht ergeben, und somit wird es wohl bei ihr sein Verbleiben haben müssen."

[14]) K. A. Meißinger, S. 131.

[15]) Meißinger hat philologische Akribie und geschicktes Einfühlungsvermögen in seinen vorbildlichen Übersetzungen miteinander verbunden, die Darstellung und Anmerkungen verlebendigen. — Als ein Beispiel greife ich die Übersetzung bestia mit Viechskerl heraus. Kardinal Cajetan hatte einen starken persönlichen Eindruck von Luther empfangen. „Er spricht von den tiefen Augen und den wunderlichen Spekulationen der ‚deutschen Bestie' — wobei wir uns erinnern, daß der Ausdruck für einen Italiener etwa das bedeuten konnte, was der Oberbayer mit einem ‚Viechskerl' meint" (S. 216).

gaben aufmerksam gemacht, die für jeden Reformationshistoriker von größtem Interesse sind.[16]) Die Vermerke auf das Fehlen vollständiger Register der Bibelzitate in der WLA und auf die Notwendigkeit enger Zusammenarbeit zwischen katholischen und protestantischen Forschern sind besonders beachtenswert.

In dem Abschnitt über die Romreise Luthers, die von Ende November 1510 bis zum Februar 1511 datiert wird, sind die Reiseerinnerungen zusammengestellt, um das Wesensbild des jungen Wanderers zu erkennen. Anschließend heißt es: „Wie es ja überhaupt ein Anliegen der gegenwärtigen Darstellung ist, den Menschen Luther an sich und abseits vom Streit so plastisch wie möglich hervortreten zu lassen."[17]) Das ist dem Verfasser weithin gelungen. Er wendet sich von jeder Schwarzweißzeichnung ab und stellt seine Ausführungen bewußt in den Rahmen ökumenischen Verantwortungsbewußtseins.[18]) Mit Recht weist er darauf hin, daß „die Frage, wie aus dem katholischen Luther der frühen Vorlesungen der ‚häretische' Luther der tragischen Trennungsjahre werden konnte", in unseren Tagen ein ganz neues Gesicht bekommen habe.[19]) Die Reformationsforschung habe auf beiden Seiten den bitteren Hader und die böse Polemik der letzten Jahrhunderte überwunden und ringe redlich um die Erkenntnis der Wahrheit. Dazu gehört auch ein gerechtes Urteil über die Welt des Mittelalters. Meißinger zeigt ein grundsätzliches Verständnis für das Mönchtum als Lebensform.[20]) Er anerkennt das kraftvolle Leben, mit dem die Kirche trotz aller Entartungserscheinungen den ganzen Volksorganismus durchdrang.[21]) Bei der Erklärung der Glossen in den frühen Vorlesungen weist er darauf hin, daß der „junge Luther noch mit beiden Füßen in der großartigen Tradition des Mittelalters steht, und hier liegen ohne Zweifel auch die Quellen seiner Kraft".[22]) Nach seiner Meinung lebte Luther „noch völlig in der ausgewogenen Fülle einer alten festen Ordnung, die ihn umschloß, wie eine Mutter mit ihren Armen ihr Kind umschließt. Die Kirche war vielfach verbesserungsbedürftig, das wußte er so gut, wie es jeder ernsthafte Christ wußte. Aber gehörte dies nicht von eh und je zu dem Wesen der Kirche? War nicht schon die Briefliteratur des Neuen Testamentes voll von scharfen Mahnungen, voll von leidenschaftlichem Kampf gegen Irrtümer und Mißstände aller Art?"[23])

So entsteht vor unserem Auge aus vielen Einzelheiten, die alle aus den Quellen gespeist sind, das Bild des katholischen Luther. Er lebte inmitten erheblicher Spannungen, die überall bruchreif geworden waren und in Deutschland „die Katastrophe auslösten".[24]) Meißinger stellt als entscheidenden Gesichtspunkt hin, daß trotz aller Belastungen und Fehlleistungen der Zustand der deutschen und abendländischen Kirche vor der Spaltung besser war als nachher. „Der kranke Organismus ließ noch immer gute Hoffnung auf Heilung übrig, ja niemand hielt die Krankheit für verzweifelt, und niemand hätte Ursache dazu gehabt. Die Spaltung war es, die einen verzweifelten Zustand schuf für die Jahrhunderte. Vor der Spaltung lebte man bei aller schneidenden Kritik doch unverkennbar, wir haben es an vielen Stellen bemerkt, in einem Zustand der Unbefangenheit, die nach der Spaltung hoffnungslos zerstört war. Es gibt ja für diese Unbefangenheit keinen

---

[16]) Vgl. z. B. K. A. Meißinger, S. 30. 44f. 77f. 118. 124. 227. 270. 293.
[17]) Ebd., S. 56. [18]) Ebd., S. 66. [19]) Ebd., S. 67. [20]) Ebd., S. 32.
[21]) Ebd., S. 35. [22]) Ebd., S. 69. [23]) Ebd., S. 81. [24]) Ebd., S. 287.

chöneren Beweis als Luthers eigene frühe Vorlesungen bis 1518." Die Verantwortung wird zum Teil auf Papst Leo X. geschoben[25]), auf die frühe Beschuldigung Luthers als Ketzer, zum Teil auf die maßlose Polemik Luthers und seinen dämonischen Haß gegen Rom.[26])

Neben dem wissenschaftlichen Wert hat das Buch eine außerordentliche Bedeutung für die ökumenische Bewegung. Es fallen ernste Worte über die solidarische Verantwortung der Christenheit heute.[27]) In der Einleitung stellt sich Meißinger schon die Frage, „wie kam es dann, daß Luther dennoch mit der alten Kirche zerfiel? Wieweit war dies höheres Verhängnis, und wieweit hat man gerechterweise von Schuld zu reden? Und wenn man von Schuld reden muß, wie verteilt sich die Schuld an diesem tragischen Hergang, der so viel Unglück im Gefolge gehabt hat, vor allem die Mißachtung des großen Gebotes und Vermächtnisses Christi, daß nur ein Hirt und eine Herde sein soll"?[28]) Er weiß, daß sich hier Antworten ergeben, die bald für die einen, bald für die anderen hart zu hören sind. Das nicht geschriebene Ende des ersten Bandes und die beiden anderen geplanten Bände der Lutherbiographie hätten sicher manche lesens- und beherzigenswerte Antwort enthalten. Wir wollen aber dankbar für die vorgelegten Partien sein: „Dieses Buch ist ein wenn auch noch so geringfügiger Teil von dem, was heute getan werden muß und getan werden kann. Was für Frucht daraus kommt, das steht in besserer Hand als in der unseren."[29])

---

[25]) Ebd., S. 136.

[26]) Ebd., S. 288: „Das konnte sich Luthers dämonischer Haß auf Rom nicht verzeihen, der ja gerade in diesen letzten Lebensjahren der äußersten Maßlosigkeit fähig war. Man sehe nur die Spottbilder am Schluß dieses Bandes 54 (WLA), für die Luther durch seine eigenhändigen Reimkommentare die volle Verantwortung übernommen hat! Gottlob sind sie einer breiteren Öffentlichkeit unbekannt geblieben. Diese Masse von Unflat wäre wohl geeignet, einen frommen Lutheraner katholisch zu machen — wenn sich nicht die Gegenseite ganz die gleichen Abscheulichkeiten hätte zuschulden kommen lassen. Nostra maxima culpa! Das ist wohl das einzige Bekenntnis, das heute beiden Seiten ziemt. Ist aber dieses Bekenntnis einmal im Ernst ausgesprochen, so muß daraus ja die Solidarität der Gewissen kommen, der all unser Bemühen letztlich zu gelten hat."

[27]) K. A. Meißinger, S. 103.

[28]) Ebd., S. 8.

[29]) Ebd., S. 8. — Vgl. auch den Schluß der Vorrede Meißingers zu Th. Balling, Verständigung über Luther. Schriften des Instituts für Reformationsforschung, Heft 1, Gräfelfing-München 1949, S. 7: „Wir heißen euch hoffen — und zwar nicht nur so liberal unverbindlich, daß die Hoffnung in das private Belieben gesetzt wäre. Die Zeiten sind vorbei! Es ist ernst geworden, und Gott sieht, was wir machen."

2. Die Überlistung des Teufels

Von W. Schulze

Walther Köhler, mein unvergeßlicher Lehrer, hat bei der Besprechung des Sebastian Franck-Buches von Will Erich Peuckert (München 1943) im Archiv für Reformationsgeschichte 1941—1948 S. 164ff. betont, daß Peuckert Gegensätze zwischen Luther und Sebastian Franck konstruiere, die in Wirklichkeit gar nicht existieren. Köhler hat eine ganze Reihe solcher Gegensätze aufgezählt, die sich bei näherem Zusehen in nichts auflösen (vgl. S. 166/167). Es sei gestattet, auf einen weiteren solchen „Gegensatz" Peuckerts hinzuweisen, den Köhler nicht erwähnt hat. Es ist die sog. Teufelsüberlistung beim Kreuzestod Christi, auf die Peuckert mehrmals zu sprechen kommt (z. B. S. 506. 507. 527). Peuckert nimmt an, daß dieses Theologumenon eine Spezialität Seb. Francks ist, und wird nicht müde, immer wieder diese Gedanken als „Rabbulistik" und „advokatenhaften" Kniff zu brandmarken. In Wirklichkeit handelt es sich aber um eine besondere Spielart der Versöhnungslehre, die auch bei Luther dauernd vorkommt. Es sei nur an Luthers Bekenntnislied: Nun freut euch lieben Christen gmein, erinnert, wo es im 6. Vers heißt: „Gar heimlich führt er sein Gewalt, er ging in meiner armen Gstalt, den Teufel wollt er fangen" (Ev. K. Ges. Buch Nr. 239).

Auch in der Verkündigung hat Luther immer wieder diesen Gedanken ausgeführt. Es sei nur erinnert an die Predigt zum zweiten Osterfeiertag 1526 über 1. Mose 3, 15. (EA 17, 164f). Da heißt es: „Deswegen verbirgts Gott dem Teufel, daß er ihn in dem Sohne, der Mensch geworden, so fangen will und tut wie ein Fischer, der Fische fangen will: der bindet eine Schnur an einen Stecken und unten an die Schnur eine scharfe Angel, daran hängt er ein Würmlein und wirft das ins Wasser. Da kommt denn der Fisch, sieht das arme Würmlein, sieht aber nicht die scharfe Angel in dem Würmlein verborgen und beißt drein, meint, er bekomme ein gutes, niedliches Bißlein: Aber die Angel bleibt ihm im Munde oder Halse stecken, wird also gefangen und ergriffen . . . Darum denkt (der Satan): Ob wohl Christus Wunderzeichen tut, haben doch die Propheten auch Wunderzeichen getan, ich habe sie aber alle aufgefressen, wie hoch und heilig sie gewesen — will den Christum auch verschlingen; und meint, er wolle an dem Mann ein niedliches Bißlein haben, hebt an, frißt den Christum und verschlingt ihn. Aber es bekommt ihm, wie dem Hund das Gras. Denn der Christus bleibt ihm im Halse stecken, und muß ihn wieder speien, wie der Walfisch den Propheten Jonas (Jon. 2, 11), und eben mit dem Fressen ermordet und erwürgt sich der Teufel selbst und wird von Christo gefangen."

Immer wieder führt Luther dieses Gleichnis vom Köder oder Hamen an, das für uns Heutige aus ästhetischen Gründen nicht gerade glücklich erscheint. Aber dies Bild ist keine Eigenschöpfung Luthers. Er steht vielmehr auch hierin in einer langen Tradition.

Der Ausgangspunkt liegt vor in dem Pauluswort von den Obersten dieser Welt, die den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt hätten, wenn sie seine Herrlichkeit erkannt hätten (1. Kor. 2, 8; vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I, 2, 1938, S. 68). Justin berichtet in der Apol. I, 54—60 ausführlich, wie die Dämonen versuchen, hinter die Geheimnisse der Erlösung zu kommen. Hätten sie gewußt, wer Jesus eigentlich war, sie hätten sich gehütet, ihn ans Kreuz zu schlagen, da sein Tod, den

ja die Auferstehung folgte, für sie ihre Überwindung bedeutete. Die Lehre von der Teufelsüberlistung erscheint dann bei dem Gnostiker Basilides (Irenaeus, Adv. Haer. I, 24, 4) und bei dem „christlichen Gnostiker" Origenes (In Matth. tom. XVI 8). Vgl. Friedrich Loofs, Grundriß der Dogmengeschichte, Halle 1907, S. 43. Bei Gregor von Nyssa erscheint bereits das Gleichnis vom Angelhaken, vom Köder und der Lüsternheit der dämonischen Gewalten, ebenso reden Ambrosius und Leo der Große von einem Selbstbetrug, ja von einer Täuschung des Teufels, Gregor der Große formuliert den Satz: in hamo ejus incarnationis captus est ... Gregor von Nazianz und Johannes Damascenus lenken den Traditionsstrom in die Ostkirche hinüber (Harnack, Dogmengeschichte II, 4. Aufl. 174ff.), dort wird er dann erst im 16. und 17. Jahrhundert von der Anselmischen Satisfaktionslehre eingeholt (Friedrich Heiler, Urkirche Ostkirche, 1937, S. 203), während Luther beide Traditionsströme in spannungsvoller Einheit in seiner Versöhnungslehre vereinigt.

Forschungsbericht

Zur Geschichte der reformatorischen Bewegung in Polen

von A. Starke

Im heutigen „Volkspolen" knüpft man bewußt an die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts an, die man in engem Zusammenhang mit der polnischen Renaissance unter Betonung der wirtschaftlichen und ständischen Kämpfe jener Zeit würdigt. Vor allem sieht man in den „polnischen Brüdern" die Vorkämpfer des Fortschritts. Eine 1953 im Warschauer Nationalmuseum eröffnete Ausstellung „Die Renaissance in Polen" zeigte neben Darstellungen reformatorisch gesinnter Männer wie N. Rey und J. Kochanowski auch die Bilder führender Sozinianer, die vielbändige Bibliotheca Fratrum Polonorum und eine Landkarte, aus der ihre Ausbreitung über ganz Europa ersichtlich wird. Werke von Rey, A. Frycz Modrzewski und Gregor Pauli sind in neuen stattlichen Ausgaben erhältlich.

So hatte die „Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Reformation in Polen" guten Grund, nach dem Krieg ihre Arbeit wieder aufzunehmen. Von dieser zeugen die Hefte der „Reformacja w Polsce", die zur Besprechung vorliegen: 1. die Jahrgänge IX—X (1937—1939) in einem Bande von XX und 528 S., der erst 1947 in die Öffentlichkeit ausgehen konnte; 2. Jahrgang XI (1948—1952) mit 162 S., Warschau (ul. Kredytowa 4) 1953. Die Aufsätze und Quellenwiedergaben betreffen die verschiedensten Zeiten und Zweige der polnischen Reformation (im weitesten Sinne) vom 15. bis ins 20. Jahrhundert.

Diesem gehört die Arbeit der beiden Deutschen an, die zur Erforschung der Reformation in Polen viel getan haben: das Werk K. Völkers († 1937) wird im Jahrgang IX/X mit größter Zustimmung, die Arbeit Th. Wotschkes († 1939) im folgenden Bande ausführlich und weithin anerkennend besprochen. — F. M. Bartoš schreibt das reformfreundliche „Speculum aureum de titulis beneficiorum" (1404)

dem Krakauer P. Wlodkowic zu (XI). — W. Pociecha behandelt die polnisch-römischen Bestrebungen, Melanchthon nach Polen zu ziehen (IX/X). — Aus dem Jahre 1558 stammt das bis dahin unbekannte älteste polnische reformierte Gesangbuch, das Brester, über das St. Kot auf Grund der von ihm in Königsberg entdeckten Bruchstücke berichtet. K. meint, über den Verf., Joh. Zaremba, sei nichts bekannt. Er sucht ihn in dem Kreis um Nik. Radziwill, den Schwarzen. Ist nicht an Johann, den Sohn des Nakeler Kastellans Venceslaus Zaremba zu denken? Dieser Johann Zaremba studierte 1548 in Königsberg, wohin ihn sein Onkel, Graf Andreas Górka, zum Studium der freien Künste in seinem Brief an Herzog Albrecht vom 3. 8. 1547 empfahl — nach früherem Studium in Wittenberg. 1549 rief ihn der Vater durch Seklucyan aus der preußischen Hauptstadt ab, und gerade Seklucyan knüpft mit seinem Gesangbuch von 1559 an das Brester Buch an! Vgl. Wotschke, Geschichte der Reformation in Polen, Leipzig 1911. S. 84, 233 und 283f. — In das 17. Jahrhundert führt der Lebens- und Bekehrungsbericht des evangelisch gewesenen Frauenburger Domkantors J. Praetorius von Hirtenberg (IX/X).

Die umfassendste Arbeit im Jahrgang IX/X stammt von M. Wajsblum. Er setzt hier die in Band VIII (1936) begonnenen „Skizzen aus der Geschichte des Verfalls des Protestantismus in Kleinpolen" fort — unter der alten Überschrift „Ex regestro Arianismi" (die freilich den weitreichenden Inhalt nicht klar genug kennzeichnet). Im 2. Unterabschnitt des I. Teils (der Abschnitt ist überschrieben: „Juxta jus scriptum judicabo") verfolgt W. die Entwicklung der polnischen Konfessions-Gesetzgebung im 17. Jahrhundert von der Gleichberechtigung bis hin zur bloßen Duldung ohne die Freiheit des öffentlichen Gottesdienstes. Die Dissidenten werden in die Rolle Abtrünniger hineingedrängt. Aus dem „regestrum arianismi", das hauptsächlich nur die Arianer bedroht hatte, wird nun das „regestrum arianismi et apostasiae". 1668/1669 endet die Geschichte der protestantenfeindlichen Gesetzgebung des Jahrhunderts, zugleich die Gewissensfreiheit in Polen, ja die Geschichte der evangelischen Kirche als eines Faktors im geistigen und gesellschaftlichen Leben der Adelsrepublik. Diese Kirche ist nun ins Getto verstoßen!

Im 3. Unterabschnitt („Nervus rerum") kennzeichnet W. die hoffnungslose Lage der polnischen Protestanten im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts. 1676 mußten sie eine Bestechungskasse gründen, in die die Gemeindeglieder 1% ihres Einkommens einzahlen; 1693, als sich Gemeinden und Gemeindeglieder sehr verringert haben, sogar 4%.

Im II. Teil begleitet W. eine reformierte Gemeinde Kleinpolens, Szczepanowice, und die zugehörige Adelsfamilie Chrzastowski — Gemeinde wie Familie sind typisch und spielen eine führende Rolle — durch mehrere Generationen bis hin zum Verlust der Bekenntnisfreiheit. Diese Darstellung ist deshalb so wertvoll, weil sie aus den Quellen schöpft, und zwar aus dem blutvollen Leben eines enger umgrenzten Kreises. Es fehlt nicht an fesselnden Bildern (ich nenne: den Kampf der römischen Kirche um einen Führer des evangelischen Adels noch an dessen Sterbebett; ferner eine dramatische Braut-Entführung, wie sie im „Gösta Berling" stehen könnte). Dabei behält der Verf. stets das Geschehen im großen und ganzen, in diesem Falle den harten Kampf der evangelischen Diasporakirche Kleinpolens im 17. Jahrhundert im Auge.

Dieser II. Teil („Aus der Geschichte einer Gemeinde") ist in zwei Abteilungen gegliedert, deren erste die Überschrift trägt: „Im Kampf ums Recht", die zweite: „Unter dem Hammer der Justiz". Ich hebe aus der ersten Abteilung den 2. Unterabschnitt hervor, der Persönlichkeit und Lebenswerk Stan. Chrzastowskis († 1660) schildert.

In dieser großartigen Darstellung wird u. a. einer schriftlichen Zusage gedacht, die Johann Kasimir zusammen mit dem Primas M. Lubienski und dem Reichstagsmarschall Leszczynski den Protestanten gegeben hat — des Inhalts, daß ihre Angelegenheiten auf dem nächsten Reichstag erledigt werden würden. W. berichtet davon zunächst auf S. 183f. und stützt sich dabei auf Temberskis „Roczniki", in denen es heißt: „circa electionem Regis moderni scriptum quoddam (ne electionem impedirent) dissidentibus erat datum a M. Lubinscio, Archiep. ac Primate Regni, et marsalco Ordinum Kesczynio, moderno Thesaurario Regni, subscriptum ac sigillis munitum, gloriosum haereticis, praeiudiciosum catholicis" (Wajsblum, S. 183, Anm. 3). Nach W.s Darstellung und vorstehendem Quellenauszug müßte man annehmen, diese Zusicherung sei noch vor der Wahl Johann Kasimirs zum König erfolgt, um die Evangelischen zu gewinnen. Nun weist aber W. selbst auf S. 190, Anm. 4, darauf hin, daß auf dem Wahlreichstage Obuchowicz das Amt des Marschalls bekleidete, das Leszczynski erst 1649/1650 innehatte. So berichtet denn auch G. Rhode (Brandenburg-Preußen und die Protestanten in Polen, Leipzig 1941, S. 19) auf Grund einer im Königsberger Staatsarchiv eingesehenen Abschrift von einer schriftlichen Versicherung, die König Johann Kasimir mit dem Primas Lubienski und dem Marschall Leszczynski am 6. 1. 1650 den Dissidenten gegeben habe und die durch diese im Archiv der Neumärkischen Regierung in Küstrin hinterlegt worden sei. Das Ursprungsjahr 1650 wird auch bestätigt durch das Schreiben des Kurfürsten Friedrich III. an die Neumärkische Regierung vom 9. 11. 1694, das Wotschke im Jahrbuch III „Aus Posens kirchlicher Vergangenheit" (Lissa 1913, S. 14, Anm. 2) anführt. Vgl. auch Wotschke, Das Evangelium unter dem Kreuz im Lande Posen, Posen 1917, S. 50. — So scheint Temberskis Wendung „ne electionem impedirent" nicht zuzutreffen. Hat er die Abfassungszeit jenes Schriftstücks nicht gekannt? Oder hat — wie Wajsblum, S. 190, annimmt — Johann Kasimir zweimal versucht, die ihn beunruhigenden Protestanten durch eine solche Zusage zum Schweigen zu bringen — erst als Thronanwärter, später als König? — Von der Hinterlegung der Urkunde in Küstrin sagt Wajsblum nichts. Er spricht nur davon, daß eine solche im Privatarchiv des Königs ruhte, und daß die Protestanten deren Herausgabe wiederholt verlangten. Als Stan. Chrzastowski sie endlich in die Hand bekam, wurden später dafür Ausländer aus der Umgebung des Königs verantwortlich gemacht.

Von den sieben Abschnitten der zweiten Abteilung erwähne ich nur den dritten. Hier geht Wajsblum auf die Toleranzgedanken des Pastors Dan. Kalaj an (in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts erst in Szczepanowice, später als polnischer Prediger in Danzig), der nach des Verfassers Meinung innerlich den Böhmischen Brüdern, den Sozinianern, den holländischen Kollegianten und den englischen Nonkonformisten nahestand. W. stellt seine Ausführungen in den Zusammenhang der irenischen Bestrebungen im polnischen Protestantismus des 16./17. Jahrhunderts, die im polnischen Schrifttum seit einiger Zeit stark betont werden. — In diesem Abschnitt (auf S. 300ff.) kommt W. auch auf Einflüsse der römisch-katholischen

Umwelt auf das evangelische Kirchentum in Kleinpolen zu sprechen (in Kleidung und Titulierung des Pastors sowie in der Ausschmückung des Abendmahlstisches, ferner in der kirchlichen Begehung des Heiligen-Gedächtnisses). Solche Einflüsse werden gewiß vorliegen. Mag nicht aber auch daneben ein bewußter Wille zu kirchlicher, im Sinne der Reformatoren „katholischer" Haltung mitgewirkt haben?

Die Arbeiten in der „Reformacja w Polsce" (IX—XI), die die Sozinianer betreffen, habe ich in der „Theologischen Literaturzeitung" (1954. Nr. 10) genannt. Es sind Aufsätze teils biographischer Art, zum Teil betreffen sie die Verhältnisse einzelner Gemeinden oder auch verstreuter Auswanderer (in der Neumark!) oder die Anfangszeit der Lewartówer Schule. Kot steuert handschriftliche Funde aus Rotterdam bei, H. Barycz — einer der Leiter der Zeitschrift — Berichte von den Kirchenzuchtsitzungen der polnischen Unitarier in Klausenburg (1722—1772). Ausgesprochen theologiegeschichtliche Arbeiten sind nicht darunter.

In einem programmatischen Aufsatz an der Spitze des Nachkriegsjahrgangs fordert L. Kurdybacha die Erforscher der polnischen Reformationsgeschichte auf, in Verfolg der historisch-materialistischen Methoden die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Hintergründe der reformatorischen Bewegung stärker zu würdigen. Unter den Schriftstellern, deren Arbeiten schon mehr in dieser Richtung laufen, hebt er rühmend auch M. Wajsblum hervor. K. s. gewagte Behauptung (S. 15), die Reformation in Polen sei nicht durch Luthers Werk hervorgerufen, bedarf genauer Nachprüfung.

Der vorstehende Bericht wird, obwohl er nicht vollständig ist, doch einen Eindruck von dem Eifer und der Arbeitskraft geben, mit denen die polnischen Gelehrten ihre heimatliche Reformationsgeschichte durchforschen. Die für Polen so bitterschweren Kriegsjahre haben ihre Reihen gelichtet! Denen, die noch am Werk stehen, wünschen wir Ruhe und Gelingen zu erfolgreicher Arbeit in friedlicher Verbindung mit den Fachgenossen andrer Länder, wie denn gerade die reformatorische Bewegung in Polen viele Beziehungen über die Landes- und Volksgrenzen hinaus aufweist.

Zeitschriftenschau

Eine Bibliographie des Straßburger Reformationshistoriker Heinrich Strohl findet sich in dem ihm zu seinem 80. Geburtstag gewidmeten Heft der RHPhR (34, 1954, S. 194—197), eine Bibliographie des selbst um die Bibliographie der Reformationszeit so verdienten Otto Schottenloher in der ihm von der Bayrischen Staatsbibliothek (seiner langjährigen Wirkungsstätte) gewidmeten Festschrift F. Geldner, *„Bamberger und Nürnberger Lederschnittbände"* (München, Verlag Zwick, 1953).

Der katholische Kirchenhistoriker Hubert Jedin betont *„Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?"* (Saeculum 5, 1954, S. 119—128) nach einem Überblick über die Entwicklung der Kirchengeschichtsschreibung nachdrücklich, daß die ekklesiologische Orientierung der Kirchengeschichte, wie wir sie heute erleben, die Kirchengeschichte vertieft und bereichert, aber dennoch nicht ersetzen kann, was Quellen, Forschung und quellenmäßige Darstellung errungen haben. Ihre Entwertung wäre ein Rückfall, kein Fortschritt. Es sei daher höchste Zeit, daß neben

en Grundsatzdebatten die Erforschung der Texte und Tatsachen wieder den ihr ebührenden Platz erhalte. Felix Messerschmidt, „*Christentum und Geschichte*" GWU. 5, 1954, S. 321—330) setzt sich ausführlich mit H. Butterfields Buch Christentum und Geschichte" (dt. 1952) auseinander und betont die Notwendigeit, Gott in ein wahres Geschichtsverständnis, das über positives Wissen hinausieht, einzubeziehen. Freilich müsse man auch die Rolle der realen Kirche in der olitik in Rechnung stellen.

Lucien Febvre, „*Moyen-Age et Réforme, ou du pouvoir des étiquettes en istoire*" (RHPhR. 34, 1954, S. 198—208) plaudert geistreich und sehr anregend ber das schablonenhafte Bild von Mittelalter und Reformation vor 50 Jahren und eitdem.

Zwei Forschungsberichte über „*L'humanisme Italien*" und über „*Leonardiana*" ibt André Castel (BHR. 16, 1954, S. 375—385 und 386—397). Der Tübinger unsthistoriker Georg Weise legt in Ergänzung seines Buches „Renaissance und ntike" (Tübinger Forschungen zur Kunstgeschichte 5, 1953) in seinem Aufsatz *Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung*" (BHR. 16, . 153—171. 284—297) dar, daß der Humanismus in Italien wie sonst in Europa mit einem Zurückgehen auf das Altertum eine Betonung der klassischen Prinzipien on Maß und Norm bedeutet. Er wird damit zum Träger der in der Hochrenaissance on Italien ausgehenden Reaktion gegen den Naturalismus mit seiner individualistischen Grundhaltung und seiner vorbehaltlosen Betonung der Wirklichkeit. Er reift damit auf Elemente der Frührenaissance zurück, scheidet sich aber deutlich on der Renaissance des 15. Jahrhunderts, die vor allem seit J. Burckhardt den Begriff der Renaissance bestimmt hat. Nachfahre des Humanismus ist daher auch icht der fessellose Individualismus, sondern vielmehr der französische „honnête omme".

Auf eine Reihe von Aufsätzen über den französischen Humanismus in BHR. 16 1954) kann nur kurz hingewiesen werden. Zum 400. Todestag von Rabelais behanteln Jean Margerot „*Rabelais médecin, la médecine dans son oeuvre*" (S. 25—40); h. Perrat, „*Rabelais et ‚De nobilitate' de Tiraqueau*" (S. 41—57); V. L. Saulnier, *Pantagruel au Large de Ganabin ou la peur de Panurge*" (S. 58—81) und Raymond ebêgue, „*Ronsard, lecteur de Rabelais*" (S. 82—86) und nochmals V. L. Saulnier, *Rabelais, patron des pronostiqueurs*" (S. 124—138). — Über „*La pratique religieuse*

Abkürzungen der Zeitschriftentitel:

AKuG. = Archiv für Kulturgeschichte
BHR. = Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
BSHPE. = Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français
GWU. = Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HJb. = Historisches Jahrbuch
MQR. = Mennonite Quarterly Revieuw
NAKG. = Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, N. S.
RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique
RHPhR. = Revue d'histoire et de philosophie religieuses
ThLZ. = Theologische Literaturzeitung
ThZ. = Theologische Zeitschrift
Z. = Zeitschrift
ZDPh. = Zeitschrift für deutsche Philologie
ZGORh. = Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins
ZKiG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte

de Montaigne" diskutieren Henri Busson (S. 86—95) und M. Dreano (S. 213—217). Mir scheint Busson in seiner zurückhaltenden Auslegung der Texte den rechten Weg zu gehen. Roger Trinquet behandelt „*Un voisin et ami de Montaigne, le capitaine Roux*" (S. 96—107). Einen umfassenden Forschungsbericht über „*Ronsard in european litterature*" (S. 241—254) gibt Isidore Silver. D. B. Wilson behandelt „*The Discoverey of Nature in the Work of Jacques Peletier du Mans*" (S. 298—311), dessen Schriften zwischen 1554 und 1581 erschienen. D. Delacourcelle gibt eine Biographie von „*Germain Vaillant de Guélis, Abbot of Paimpont 1516—1587*" (S. 336—361). Er ist als Schriftsteller und Dichter hervorgetreten, war zuletzt Bischof von Orléans, hatte aber auch Beziehungen zu Béza. Eine Bibliographie seiner Werke ist beigegeben. V. L. Saulnier, „*Recherches sur Nicolas Bourbon l'ancien*" (S. 172—191) druckt neue Quellen über diesen wichtigen neulateinischen Dichter der Zeit Franz I. ab. P. Leblanc, „*Les sources humanistes du Chant nuptial de Renée de France*" (BSHPF. 100, 1954, S. 64—74) untersucht das an Catull angelehnte und von Erasmus beeinflußte Gedicht des Hofdichters Marot auf die Hochzeit der Renée mit Hercule d'Este 1528.

Hermann Hoberg teilt in der „Römischen Quartalschrift für christliche Archäologie und Kirchengeschichte", die mit Bd. 48, 1953, ihr Erscheinen wiederaufgenommen hat, „*Die Amtsdaten der Rotarichter in den Protokollbüchern der Rotanotare von 1464—1566*" (S. 43—78) und „*Die Antrittsdaten der Rotarichter von 1566—1675*" (S. 211—224) mit (vgl. auch ARG 45, 138). M. Krebs setzt die Ausgabe der „*Protokolle des Konstanzer Domkapitels*" (ZGORh. 102, 1954, S. 274—318) fort. Diese 3. Fortsetzung behandelt die Jahre 1503—1504. Hubert Jedin, „*Sanchez de Arevalo und die Konzilsfrage unter Paul II.*" (HJb. 73, 1954, S. 95—119) ordnet die beiden Hauptschriften Arevalos „De remediis afflictae ecclesiae" (1469) und „De septem questionibus concilii generalis (1470) in die zeitlichen Zusammenhänge ein. A. vertrat gleich dem Papst die Idee der päpstlichen Weltmonarchie, der monarchisch-hierokratischen Gewalt des Papsttums. Konzilien seien Auflehnung der Rotte Korah gegen Moses und Aron. Reformen ständen allein dem Papst zu, der auch allein das Recht habe, Konzilien einzuberufen. Jedin zeigt, wie diese Ideen die Haltung des Papsttums bis zum Trienter Konzil hin beeinflußt haben.

Michael Seidlmayer, „*Una religio in rituum veritate. Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues*" (AKuG. 36, 1954, S. 145—207) interpretiert die Abhandlung „Vom Glaubensfrieden", in der Cues das Programm „einer Weltreligion unter Wahrung der verschiedenen Gebräuche" entwirft. S. sieht in ihr trotz aller theologischen und philosophischen Unzulänglichkeiten den ersten und einzigen genialen Versuch einer (philosophischen) Theologie des Christentums. Die umfassende Studie ist für die Kenntnis des Cusaners ebenso wichtig wie für die des christlichen Humanismus seiner Zeit. Ernst Staehelin, „*L'édition de 1523 du 'Defensor pacis' de Marsile de Padoue*" (RHPhR. 34, 1954, S. 209—222) behandelt den Basler Druck, den ersten überhaupt, dessen Vorwort er Rhenanus zuschreiben möchte. In dem Druck, an dem auch Hermann Busch beteiligt war, sieht er mit Recht ein bemerkenswertes Ereignis des Humanismus.

Walther Delius, „*Luther und die Marienverehrung*" (ThLZ. 79, 1954, Sp. 409—414) zeigt, daß Luther zwar mit der Heiligen- auch die Marienverehrung der katholischen Kirche ablehnt, Maria aber als Mutter Christi um des Erlösers willen ehrt und an ihrer Jungfräulichkeit bis zuletzt festhält. Nur will er sie um der Recht-

fertigung aus dem Glauben willen nicht als Fürbitterin anrufen und verehren. Der Finne Lennart Pinomaa sieht in der Frage nach der „*Heiligung bei Luther*" (ThZ. 10, 1954, S. 30—50), ohne das Buch seines schwedischen Kollegen A. Gyllenkrok „Rechtfertigung und Heiligung in der frühen Theologie Luthers" (Uppsala 1952), das in der gleichen Zeitschriftennummer besprochen wird, schon heranzuziehen, eine Frage nach dem rechten Glauben in der ursprünglichen biblischen Bedeutung, nicht im Sinne der Orthodoxie. Das Wesen dieses Glaubens zu bestimmen ist P.s Anliegen.

Walter Drees, „*Die 10 Gebote und der Dekalog. Ein Beitrag zu der Frage nach den Unterschieden zwischen lutherischem und calvinistischem Denken*" (ThLZ. 79, 1954, Sp. 415—422) betont, daß Luthers Abweichungen vom Dekalog in seinem Katechismus nicht aus Willkür erfolgen, sondern als Ausfluß seines Schriftverständnisses und seiner Anschauung vom Gesetz. Der Calvinismus ist dagegen bei seiner wörtlichen Übernahme gezwungen, den Dekalog allegorisch auszulegen. Die Differenzierung zwischen dem theologischen Denken der beiden Reformatoren beginnt bereits, das ergibt sich hier, bei dem Schriftverständnis und zwingt weiterhin zu bestimmten Konsequenzen in der Methode und den Möglichkeiten der Interpretation. Zu der gleichen Frage „*Die 10 Gebote in Luthers theologischem Denken*" nimmt Drees nochmals Stellung (Wissenschaftl. Z. der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und sprachwissl. Reihe. 3. Jg. 1954, S. 213—218).

Johannes Heckel, „*Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther*" (Zeitwende 25, 1954, S. 156—168) stellt fest, daß alle bisherigen Arbeiten zum Thema trotz kasuistischer Genauigkeit an einem methodischen Grundfehler leiden. Sie isolieren das Problem, statt es in das Gesamtbild der lutherischen Rechtslehre einzuordnen. Unter Hinweis auf seine gleichzeitig erschienene Akademieabhandlung „*Lex Caritatis*" (Abhandlungen der Bayr. Akademie der Wiss. 1953, H. 36) ist für ihn das Kennzeichen der Rechtslehre Luthers die Verbindung der Naturrechtsdoktrin mit der Unterscheidung der beiden Reiche. Christen und Unchristen stehen nicht auf demselben Rechtsboden und damit hat der Widerstand der Christen gegen obrigkeitliches Unrecht ein anderes Gepräge als bei den Unchristen. Und der leibliche Widerstand der Christen ist verschieden, je nachdem ob er sich gegen den geistlichen, den politischen Tyrannen oder den apokalyptischen Großtyrannen in seinem geistlich und weltlich pervertierten Großreich richtet.

Hans Volz, dem Herausgeber des Alten Testaments in der Weimarer Lutherausgabe, ist es gelungen, als „*Neue Beiträge zu Luthers Psalmenübersetzung. Die Wittenberger Psalterdrucke des Jahres 1525*" (ZDPh. 73, 1954, S. 291—305) nicht nur eine bisher verschollene Einzelausgabe des Psalters von 1525 in Kopenhagen zu finden, sondern auch einen noch verlorenen Psalterdruck von 1524 zu erschließen, beides Zeugnisse von Luthers stetem Bemühen um den Psaltertext. Von den beiden Psalterdrucken des Jahres 1541 weist Volz den einen als Wittenberger Nachdruck aus den Jahren 1584—1585 nach: „*Ein gefälschter Wittenberger Lutherpsalter v. J. 1541*" (Gutenbergjahrbuch 1954, S. 204—210).

Konrad Bittner, „*Erasmus, Luther und die böhmischen Brüder*" (Rastloses Schaffen, Festschrift Friedrich Lammert, Kohlhammer, Stuttgart 1954, S. 107—129) interpretiert den Briefwechsel des Erasmus mit den Böhmen (1519—1521) in dem er überraschend weit dem Anliegen der Brüder entgegenkommt. Und dennoch,

wie viel freier und herzlicher ist Luther in den folgenden Jahren (bis 1524) den Brüdern entgegengekommen, die sich durch die beiden Männer erstmals in ihrem Anliegen verstanden und ernst genommen fühlten.

Ernst Barnikol, „*Luther in evangelischer Sicht*" (Wissenschaftl. Z. der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Jg. 3. Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe 1954, S. 611—652) stellt in Weiterführung früherer Studien zunächst Luther als den evangelischen Kritiker von Humanismus und Vernunft dar, um in einem zweiten Teil Luther als den positiven ökumenischen Zeugen des Evangeliums für die Christenheit zu schildern. Der ausführliche, sich eng an Lutherworte anschließende Vortrag ist ebenso charakteristisch für die Lutherauffassung Barnikols wie für den Versuch, Luther heutigen Hörern in Halle verständlich zu machen. Gerhard Fuchs, „*Karlstadts radikal-reformatorisches Wirken und seine Stellung zwischen Müntzer und Luther*" (ebd., S. 523—551) will gegenüber der bisher vorherrschenden theologischen Wertung Karlstadts Wirken in die frühbürgerliche Gesellschaft des 16. Jahrhunderts einordnen. Zwischen Karlstadt, der als bürgerlich radikaler Reformator die Interessen der kleinbürgerlichen Demokratie der Städte vertritt, und Luther, dem Sachwalter der Fürsten und Patrizier, bestehe nur ein gradueller Unterschied, während zu Müntzers bäuerlich-plebejischer Volksreformation ein prinzipieller Gegensatz festzustellen sei. Diese Klassenbeschränktheit Karlstadts zeige sich vor allem in seiner Haltung im Bauernkrieg und hat hier zu seinem Scheitern geführt. Die Studie, die auf einer breiteren Quellengrundlage beruht, als dies bei verwandten Studien sonst der Fall zu sein pflegt, ist ein aufschlußreiches Beispiel für die Betrachtung der Reformation vom Boden der materialistischen Geschichtsauffassung aus, zumal die grundsätzlichen Unterschiede zwischen den drei Reformatoren wohl richtig gesehen sind.

K. Hannemann, „*Unbekannte Melanchthonbriefe in badischem Bibliotheksbesitz an den Pfarrer Heinrich Ham(me) in der Neumark*" (ZGORh. 101, 1953, S. 353—412) veröffentlicht vier Briefe aus dem Jahre 1549 mit einer sehr weit ausgreifenden Interpretation. Einen Empfehlungsbrief Melanchthons aus dem Jahre 1547 veröffentlicht H. Schläger (Z. f. bayr. Kirchengeschichte 23, 1954, S. 5—9). Vor allem Hannemanns Aufsatz zeigt die Notwendigkeit einer Neuausgabe von Melanchthons Briefwechsel, die O. Clemen in seinen „Supplementa" ja leider nur eben begonnen hatte.

Wilhelm Maurer, „*Martin Butzer und die Judenfrage in Hessen*" (Z. d. Vereins f. hess. Geschichte 64, 1953, S. 29—43) weist nach, daß Butzer, ohne etwas Eigenes zur Judenfrage beizutragen, auch hier den humanistischen wie den lutherischen Ansatz verbindet und damit die typische Art und Weise zum Ausdruck bringt, in der die Judenfrage weiterhin behandelt worden ist. François Wendel, „*Un document inédit sur le séjour de Bucer en Angleterre*" (RHPhR. 34, 1954, S. 223 bis 234) druckt ab und interpretiert die „formulae vivendi prescripta familiae suae" Butzers. Sie waren vor allem für die beiden in seinem Hause in Oxford wohnenden Studenten bestimmt. Hans Rott, „*Bucer et les débuts de la querelle sacramentaire*" (ebd., S. 234—254) druckt aus dem Thomasarchiv die bisher übersehene Instruktion ab, die Butzer namens seiner Amtsbrüder im Oktober 1525 Gregor Caselius für seine Reise zu Luther nach Wittenberg über die Abendmahlsfrage mitgegeben hat. Sie ist nach dem Scheitern der Mission vergessen worden, aber zweifellos eines der charakteristischsten Zeugnisse für das Denken des jungen Butzer und der Straßburger Kirche

Rudolf Peter, „*Le Maraicher Clément Ziegler, l'homme et son œuvre*" (ebd., S. 255—282) behandelt den Straßburger Gärtner, der 1524—1525 fünf Flugschriften veröffentlicht hat und in der Vorgeschichte des Bauernkriegs im Elsaß durch seine Predigten eine Rolle spielt. Ziegler war Spiritualist. Er neigte in der Abendmahlsfrage den Schweizern zu, lehnte die Kindertaufe bereits 1524 ab, schloß sich aber später nicht den Täufern an. Trotzdem sind seine Lehren bei der Frage nach der Entstehung des Täufertums, die ja noch ganz offen ist, zu beachten.

Die „Zwingliana" widmen ein Heft (Bd. 10, 2, S. 67—144) Otto Farner zum 70. Geburtstag und drucken dabei eine Reihe kleinerer, heute schwer zugänglicher Aufsätze und Reden des Jubilars ab. Voransteht eine Studie über „*Huldreich Zwingli und seine Sprache*" (S. 70—96), die aus eindringlicher Kenntnis von Zwinglis Schriften sehr ansprechend die anschauliche volksgemäße Sprache des Reformators verdeutlicht und dabei zugleich tief an Zwinglis Wesen heranführt. Es müßte in der Tat lohnend sein, einmal aus Zwinglis deutschen Schriften seine Bibelzitate zusammenzustellen, um zu sehen, wie er die Bibel übersetzt haben würde. Kürzere Aufsätze sind „*Heinrich Bullinger als Hausvater*" (S. 97—102), den „*Bullinger-Briefen*" (S. 103—108) und dem Thema „*Was hat Calvin unserer Zeit zu sagen*" (S. 108—114) gewidmet. Ein anderes Heft der „Zwingliana" (10, 1, 1954) ist Heinrich Bullinger zu seinem 450. Geburtstag vorbehalten. Gottfried W. Locher, „*Praedicatio verbi dei est verbum dei*" (S. 47—57) führt in seiner Interpretation der „Confessio Helvetica posterior" in den Kern der Bullingerschen Theologie in ihrer Eigenständigkeit wie in ihrer Bindung an Luther und Zwingli ein. Leo Weisz, „*Heinrich Bullingers Agende*" (S. 1—23) druckt die bisher unbekannte von Bullinger handgeschriebene und zeit seines Lebens bei seinen Gottesdiensten in Zürich gebrauchte Agende ab. Sie beruht auf Zwingli, ist aber selbständig weiterentwickelt. Die Interpretation der Agende, die die älteste vollständige Agende einer reformierten Kirche ist, ist einem späteren Aufsatz vorbehalten. Joachim Staedtke, „*Bullingers Bemühungen um eine Reformation im Kanton Zug*" (S. 24—47) schildert Bullingers vergebliche Versuche von Kappel aus in den 1520er Jahren die Reformation in Zug durchzusetzen. Ergänzend sei auf Hans Erb, „*Die Steiner in Zug und Zürich*" (Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft Zürich 38, 1954, S. 11—23) verwiesen. Joachim Staedtke weist auf „*Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung*" (ThZ. 10, 1954, S. 73—76) von 1525 hin, die in eigenhändiger Niederschrift in Zürich erhalten ist. So sehr sich B. an Luthers Text und Auslegung anschließt, geht er doch auch hier schon seine eigenen Wege, etwa in der Interpretation der Begriffe Gesetz und Natur.

Friedrich Kleyser, „*Calvin und Franz Hotman*" (Geschichtliche Kräfte und Entscheidungen. Festschrift Otto Becker, Verlag Steiner, Wiesbaden 1954, S. 47 bis 64) bestreitet auf Grund einer erneuten Darstellung von Calvins Widerstandslehre und der Beziehungen Hotmans zu seinem Meister die These R. Nürnbergers, daß Farel und Hotman die kämpferische, eigentlich französische Richtung der Reformation im Gegensatz zu Calvin vertreten hätten. Zwischen Calvin und Hotman hätten keine ursprünglichen Gegensätze bestanden. St. Kot und Pierre Mesnard, „*Michel Servet et Sébastien Castellion, martyre et tolérance*" (BHR. 16, 1954, S. 222—237) geben einen umfassenden Bericht über das anläßlich der Centenarfeiern erschienene Schrifttum. Ergänzend hingewiesen sei auf den Vortrag von Luis Araquistain, „*Por qué mataron a Miguel Servet?*" (Cuadernos del congreso por

la libertad de la cultura Nr. 6, Paris 1954, S. 3—13). Auf dem Servet gewidmeten Kongreß für Toleranz 1953 hat auch Jean Jacquot seinen Vortrag über „*Acontius and the Progress of Tolerance in England*" (BHR. 16, 1954, S. 192—206) gehalten. Acontius' Strategamata war in England besser bekannt als Castellion und hat auf sehr verschiedene Richtungen, staatstreue Anglikaner (Latitudinarier) wie revolutionäre Independenten eingewirkt.

Heinrich Fodor, „*Ferenc David, der Apostel der religiösen Toleranz*" (AKuG. 36, 1954, S. 18—29) behandelt den 1510 geborenen siebenbürger Pfarrer, der erst Superintendent der Lutheraner, dann der Reformierten und endlich Haupt der von ihm als Anhänger Servets ins Leben gerufenen unitarischen Kirche Siebenbürgens war. Er feiert ihn als Symbol der Toleranz, dessen Leben für den Balkan dasselbe bedeutet habe wie für andere Völker Huß oder Luther. Doch wird aus dem gutgemeinten Aufsatz Lehre und Bedeutung Davids nicht recht deutlich.

Henri Busson, „*Les noms des incrédules au XVI^e siècle*" (BHR. 16, 1954, S. 273—283) untersucht die vier Ausdrücke Athées, Déistes, Achristes und Libertins, die alle erst im 16. Jahrhundert um 1540 entstanden sind, in Herkunft und Bedeutung. H. de la Fontaine-Verwey, „*Trois hérésiarques dans les Pays-Bas du XVI^e siècle*" (ebd., S. 321—330) behandelt Davis Joris, Hendrick Niclaes und Hiel (Hendrick Hansen) und weist mit Recht daraufhin, daß das Wort „Libertin" im 16. Jahrhundert etwas anderes bedeutet hat als später. Der Libertinismus dieser Männer beruhte auf Mystizismus und Spiritualismus. Er hat nicht nur, wie man meist meint, auf das Volk, sondern auch gerade auf Männer der Oberschicht gewirkt. Doch verdient das Nachwirken ihrer Lehren vor allem in Frankreich, noch genauere Erforschung.

„The Mennonite Quarterly Review" (Vol. 28, 1954) druckt wieder einzelne Abschnitte oder Inhaltsangaben von Dissertationen zur mennonitischen Geschichte ab, ein deutliches Zeichen, wie rege die mennonitische Forschung heute ist, wie stark das geschichtliche Interesse. Paul Peachey, „*Social Background and Social Philosophy of the Swiss Anabaptists 1525—1540*" (S. 102—127) gibt eine Übersicht über seine Züricher Dissertation „Die soziale Herkunft der schweizerischen Täufer 1525—1540", die gleichzeitig als Heft 4 der „Schriftenreihe des mennonitischen Geschichtsvereins" erschienen ist und gesondert angezeigt wird. A. Orley Swartzentruber, „*The Piety and Theology of the Anabaptist Martyrs in van Braght's Martyrs Mirror*" (S. 5—26, 128—142) hat am Goshen-College promoviert. Braghts 1660 zuerst erschienenes Werk geht auf ältere, 1562 zuerst gedruckte Märtyrerbücher zurück und bringt wichtige Quellen aus der Frühzeit des Täufertums, die der Verf. sorgsam abwägend untersucht, um die Verschiedenheiten und die Weiterentwicklung in den Zeugnissen des 16. Jahrhunderts klar zulegen. Hans Georg Fischer, „*Lutheranism and the Vindication of the Anabaptist Way*" (S. 27—38) hat mit einem Lebensbild Jacob Hutters in Wien 1949 promoviert, das jetzt in Amerika erscheinen soll. In seinem Aufsatz, der sich vor allem an die lutherische Theologie wendet und von ihr eine Neuwertung des Täufertums fordert, hat er das Kapitel über Hutters Theologie zusammengefaßt. Henry A. De Wind, „*Italian Hutterite Martyrs*" (S. 163—185) hat 1951 in Chicago mit einer Arbeit über „Relations between Italian Reformers and Anabaptists in the Mid-Sixteenth Century" promoviert. Er zeigt, daß seit Benrath Antitrinitarier und Täufer fälschlicherweise zusammengeworfen wurden und daß es in Italien keine täuferische

Gemeinschaften gegeben hat. Einzelne waren Hutterer. Drei von ihnen, die Märtyrer wurden (Gherlandi, dela Sega und Rizzetto), behandelt D. auf Grund archivalischer Quellen. Frank J. Wray, hat 1953 an der Yale-University bei Prof. Bainton über „History in the Eyes of the Sixteenth-Century Anabaptists" promoviert. Er handelt jetzt über „*The Anabaptist Doctrine of the Restitution of the Church*" (S. 186—196). Auch Lee Roy Just, „*A Study of Mennonite Social Distance Reactions*" (S. 197—204) geht auf eine soziologische Dissertation an der University of Southern California in Los Angeles zurück. Donald Sommer (Goshen-College), „*Peter Rideman and Menno Simons on Economics*" (S. 204—223) untersucht die von den übrigen Reformatoren abweichende Haltung dieser Täufer zu den ökonomischen Fragen an Hand der Quellen. Zwei Dissertationen sind auch den nach dem Schweizer Jacob Ammann genannten Amischen Mennoniten, einer besonders rigorosen Sekte in Pennsylvanien, gewidmet. Grant M. Stoltzfus, „*History of the First Amish Mennonite Communities in America*" (S. 235—262) und Alvin J. Beachy, „*The Amish Settlement in Somerset County*" (S. 263—292) untersuchen die ältesten Gemeinden in Pennsylvanien, die noch aus dem 18. Jahrhundert stammen. Eine jüngere Gemeinde stellt Maurice A. Mook, „*The Amish Community at Atlantic, Pennsylvania*" (S. 293—301) dar. John A. Hosteler, „*Religious Mobility in a Sect Group*" (Rural Sociology 19, 1954, S. 244—255) berichtet über die Schwankungen in der Mitgliedschaft zur mennonitischen Kirche in Amerika in den Jahren 1942—1951 auf Grund von Berichten von 135 Pfarrern. 80% der Mitglieder sind es von Geburt. Die Neuzugänge kommen zumeist aus den unteren Schichten, aber auch aus strengeren mennonitischen Gruppen. Ebenso wenden sich die Austretenden meist liberalen Kirchen zu. In den Städten ist die Fluktuation größer als auf dem Lande. Die bibliographischen Angaben, die Delbert L. Gratz, „*Some Periodical Articles concerning Anabaptists and Mennonits located in Non-Mennonite Periodicals*" (MQR. 28, S. 61—67) macht, sind so unvollständig, daß sie eher verwirrend als fördernd wirken. Für Thomas Müntzer und die Münsterer Wirren werden je drei Aufsätze genannt, darunter einer aus dem „Daheim", Jahrgang 1881!

Der 11. Jahrgang der „Mennonitischen Geschichtsblätter" (72 S., 1954) ist zur Gänze den westpreußischen Mennoniten gewidmet. Im Mittelpunkt steht der Aufsatz von Ernst Crous, „*Vom Pietismus bei den altpreußischen Mennoniten im Rahmen ihrer Gesamtgeschichte* 1772—1945" (S. 7—30), der seinen früheren Aufsatz (ThZ. 8, 1952, S. 279ff.) wesentlich ergänzt. Er zeigt, wie der Pietismus in das „fast wüste, leer und kalt gewordene Haus Mennos neues Licht" gebracht hat. Wenige Forscher der älteren Generation mennonitischer Historiker stehen der Geschichte ihrer Gemeinschaft so offen gegenüber wie Crous. Oskar Vasella, „*Zur Geschichte der Täuferbewegung in der Schweiz*" (Z. f. schweiz. Kirchengeschichte 48, 1954, S. 179—186) macht im Anschluß an die Veröffentlichung der Täuferakten weiterführende Bemerkungen. Er weist darauf hin, daß das Verhältnis der Täufer zur Bauernbewegung noch nicht geklärt ist. Franz H. Riedl, „*Von Tirol über Mähren in die Welt. Vom Schicksal der ausgewanderten Tiroler Wiedertäufer*" (Tiroler Heimat 17, 1953, S. 143—147) gibt in Ergänzung zu der Arbeit von Widmoser über „*Das Tiroler Täufertum*" (ebd., 15—16, 1951—1952), eine Karte der Tiroler Täufersiedlungen in Mähren und der von hier aus (nach der Vertreibung 1622) gegründeten Siedlungen in der Slowakei.

Eduard Krüger, „*Denkmale aus der Zeit des Humanismus und der Reformation in Schwäbisch-Hall*“ (Württembergisch-Franken. NF. 28—29, 1954, S. 129—151) enthält Angaben, die für die Reformationsgeschichte der Reichsstadt vor allem aber für ihren Reformator Joh. Brenz nicht unwichtig sind. Georg Lenckner, „*Hieronimus Andreae, Formschneider in Nürnberg, und M. Bernhard Bubenleben, Pfarrer in Mergentheim*“ (ebd., S. 152—154) weist in dem bekannten Nürnberger Kunsthandwerker einen weiteren Künstler nach, der mit den Bauern 1525 sympathisierte und deswegen in Haft kam. Ottogerd Mühlmann, „*Florian Geyer*“ (ebd., S. 155—166) zeichnet ein Lebensbild des Bauernführers, ohne jedoch über das in den letzten 25 Jahren veröffentlichte Material hinaus neue Quellen oder neue Gesichtspunkte beizubringen. An unvermuteter Stelle gibt Ulrich Crämer einen wichtigen Beitrag zur Organisation des Allgäuer Haufens im Bauernkrieg („*Das Allgäu, Werden und Wesen eines Landschaftsbegriffs*“. Remagen, Amt für Landeskunde, 1954, S. 58—67 mit Karte). Der damals von den Bauern umrissene Begriff hat bis zur Gegenwart fortgewirkt.

Wilhelm Schmitt, „*Landgraf Philipps Beiname ‚der Großmütige‘*“ (Z. d. Vereins f. hess. Geschichte 64, 1953, S. 144—147) weist nach, daß das Wort „magnanimus“ im 16. Jahrhundert vielfach zur Charakteristik für Fürsten verwandt wurde. Für Philipp wurde der Beiname, entgegen der bisherigen Annahme, jedoch erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts üblich. Gottfried Carlsson, „*Der Schmalkaldische Bund und Schweden*“ (Geschichtliche Kräfte und Entscheidungen. Festschrift O. Becker, a. a. O. 1954, S. 30—46) stellt dar, wie wegen der Feindschaft zwischen Gustav Wasa und seinem aus Schweden geflohenen, in kursächsischen Diensten stehenden Verwandten Bernhard von Mila und der Freundschaft zwischen dem König und Herzog Heinrich von Braunschweig engere Beziehungen zwischen Schweden und den Schmalkaldenern, von vorübergehenden Annäherungsversuchen (etwa 1538) abgesehen, niemals zustande kamen. Dänemark schien damals den Schmalkaldenern noch wichtiger als Schweden.

Anton Ph. Brück, „*Stadt und Erzstift Mainz im Schmalkaldischen Krieg*“ (Hessisches Jahrbuch d. Landesgeschichte 4, 1954, S. 155—185) zeigt auf Grund der Protokolle des Mainzer Domkapitels, deren Ausgabe durch F. Herrmann leider steckengeblieben ist, wie der 1546 mit Unterstützung Hessens als Nachfolger Kardinal Albrechts gewählte Erzbischof Friedrich von Heusenstamm während des Krieges zwischen dem Kaiser und den Schmalkaldenern vorsichtig lavieren mußte. In seiner Finanznot abhängig vom Domkapitel und nicht imstande, ein größeres Söldnerheer aufzustellen, mußte der Kurfürst versuchen, es mit keiner der beiden Parteien zu verderben. Die politischen Umstände, nicht die religiöse Haltung (Heusenstamm neigte dem Reformkatholizismus zu) bestimmte die Haltung der deutschen Bischöfe, die zugleich und vor allem auch Landesfürsten waren. „*Die Goslarer Chronik des Hans Geismar*“ (Beiträge zur Geschichte der Stadt Goslar, H. 14, Selbstverlag des Geschichts- und Heimatschutzvereins Goslar, 176 S., 7 Abb.) druckt die mehr sprachgeschichtlich als historisch interessante Chronik eines Goslarer Bürgers ab. Er hat sein Leben lang wohl an der Chronik gearbeitet, ehe er sie 1587 niederschrieb. Wertvoll sind die Nachrichten zur Reformationsgeschichte Goslars, Lübecks und Braunschweigs und auch zum Schmalkaldischen Krieg, an dem der Verf. als Landsknecht teilgenommen hat. Nützlich ist vor allem die kritische Herausstellung der Vorlagen der Chronik (sie setzt bei den Germanen ein) durch den Herausgeber Gerhard Cordes.

Als Vorstudie zu Untersuchungen über den Missionsgedanken des 16. Jahrhunderts behandelt Gisbert Beyerhaus, „*Karl V. und der Kreuzzugsgedanke des Ignatius von Loyola*" (AKuG. 36, 1954, S. 9—17). Dieser 1552 dem Vizekönig von Sizilien mitgeteilte Plan, mit einer kaiserlichen Armada gegen die Türken zu ziehen, mußte schon deswegen scheitern, weil die Stunde für ihn nicht reif war, der resignierende Kaiser sich ihm versagte. Nebenher teilt Beyerhaus mit, daß die Offensivallianz zwischen Suleiman und Heinrich II. vom 1. 2. 1553 eine Fälschung ist. I. Rodriguez-Grahit bringt Material zu „*Ignace de Loyola et l'université de Paris*" (BHR. 16, 1954, S. 362—365).

Lutz Hatzfeld, „*Dr. Gropper, die Wetterauer Grafen und die Reformation von Kurköln 1537—1547*" (AKuG. 36, 1954, S. 208—230) bringt in Kritik an Lipgens Gropper-Biographie wesentliche Gesichtspunkte zum Verständnis des Reformationsversuchs vom Standpunkt der Landesgeschichte bei. Die Wertung Groppers als katholischem Volksführer lehnt er ab.

Piet Fransen, S. J., „*Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils Juli 1563*" (Scholastik 29, 1954, S. 537—560) beginnt die Entstehung des Artikels, die unter Zeitdruck erfolgte, an Hand der Äußerungen der Konzilsteilnehmer zu untersuchen, um dadurch Einblick in den wahren Sinn und die Tragweite des Artikels zu gewinnen. Der Aufsatz wird forgesetzt. Emil Donckeln, „*Luxemburger Gutachten zu den Trienter Reformdekreten*" (Rheinische Vierteljahrsblätter 19, 1954, S. 119—134) veröffentlicht zwei Gutachten der Luxemburger Prälaten und (davon abweichend) des Provinzialrates zur Einführung der Trienter Reformdekrete 1564. Die Gutachten geben manchen Aufschluß über die religiös-sittlichen Zustände im Lande. Nach Luigi Salvatorelli war der Geschichtsschreiber des Tridentiner Konzils Paul Sarpi („*Le idee religiose di Fra Paolo Sarpi*", Atti della Academia Nazionale dei Lincei. Memorie, Classe di scienze morale, storiche e filologiche VIII, 5, 1953, S. 311—360,) trotz seines Antikurialismus kein Protestant, sondern ein Mann, der gleich Erasmus an die Einheit der Kirche Gottes glaubte und daher auch mit Protestanten und Hugenotten befreundet war.

Friedrich Schneider setzt seine „*Beiträge zur vorbereiteten Geschichte der Universität Jena 1548—1948*" mit Untersuchungen der ältesten Statuten der Schule zu Jena (1548) wie des kaiserlichen Privilegiums von 1557 und der Statuten des Jahres 1591 und anderer Einzelfragen aus der Frühzeit der Universität fort. In einer 3. Fortsetzung gibt er einen Überblick über den Stand der wissenschaftlichen Vorarbeiten, der eine sehr erwünschte Bibliographie enthält, und Untersuchungen Hermann Leutenbergers über die Besucherzahl der Universität von den Anfängen bis zur Gegenwart, die von zahlreichen Tabellen unterbaut werden (Wissenschaftl. Z. der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Jg. 3, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe, 1954 S. 153—171 u. 355—390, vgl. ebd. Jg. 2, 1953 H. 1). Hanna Jursch, „*Der Cranach-Altar in der Stadtkirche zu Weimar*" (ebd., Jg. 3, S. 69—80) zeigt auf Grund einer eingehenden, von guten Detailaufnahmen unterstützten Beschreibung dieses von Cranach d. J. gemalten Altars, daß der Altar, bei dem unter dem Kreuz nicht Maria und Magdalena, sondern Cranach und Luther neben Johannes stehen, Menschwerdung, Tod und Auferstehung nach der Lehre des nachlutherischen strengen Luthertums darzustellen unternimmt. Die

Verbindung von kirchen- und kunstgeschichtlicher Betrachtung führt in dieser auch methodisch vorbildlichen Untersuchung zu sehr förderlichen Ergebnissen.

Ingeborg Menzel, „*Politisch-dynastische Beziehungen zwischen Albrecht von Preußen und Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg in den Jahren 1546—1555*" (Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg 5, 1954, S. 225—241) faßt den geschichtlichen Gehalt des von ihr edierten Briefwechsels der beiden Fürsten (vgl. die gesonderte Anzeige) knapp zusammen. Bei den Briefen ging es vor allem um Ehestiftung zwischen dem frisch verwitweten Herzog und der Tochter seiner Kusine Elisabeth, wie später um die persönliche Sicherstellung der Fürstin gegen Heinrich von Braunschweig. Doch wird auch in diesen privaten Fragen die besondere Stellung Albrechts zwischen der polnischen und der Reichspolitik deutlich. Peter G. Thielen interpretiert (ebd., S. 242—252) den „*Katalog der Kammerbibliothek Herzog Albrechts von Preußen aus dem Jahre 1576*", den er voriges Jahr veröffentlicht hat (ebd. Bd. 4, S. 202—226). Der Katalog gibt ein Bild der Geisteswelt des Herzogs. Er zeigt darüber hinaus den typischen Aufbau einer protestantischen Hausbücherei an einem Fürstenhof der Reformationszeit.

A. Starke, „*Zur Reformationsgeschichte Polens*" (ThLZ. 79, 1954, Sp. 595—602) berichtet über den Inhalt der Kriegs- und Nachkriegsbände der „Reformacja w Polsce" Bd. 9—11 (1937—1952). Die Aufsätze haben ein englisches Resumee. St. Kot, „*La réforme dans le Grand-Duché de Lithuanie*" (L'Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, Brüssel 1953, 65 S.) zeigt, daß in Litauen der Protestantismus vor allem von einem Zweig der Radziwills in der Abwehr gegen Polen und in der Hinwendung zum Westen gefördert wurde. Da das Volk vom Protestantismus nicht erfaßt wurde, hatten die Jesuiten leichtes Spiel mit der Rekatholisierung. Einen knappen Überblick über „*The Beginning of the Reformation in Estonia*" gibt K. Lantee (ChH. 22, 1953, S. 269—278).

Im „Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich", das jetzt erfreulicherweise sein Erscheinen wieder aufgenommen hat (Bd. 68/69, 1953) geben Grete Mecenseffy „*Das evangelische Freistadt*" (S. 145—204) und J. K. Mayr, „*Evangelisches Leben in Wien am Beginn des 17. Jahrhunderts*" (S. 113—144) zwei wertvolle Untersuchungen zur Geschichte des evangelischen Lebens in Österreich. Freistadt, das 1555 evangelisch worden war, wurde 1597 rekatholisiert.

Paul Romane-Musculus, „*Protestants membres de l'Académie de St. Luc*" (BSHPF. 100, 1954, S. 75—85) gibt eine lange Liste von Mitgliedern dieser Pariser Malergilde. Doch ist eigentlich nur der Pastellist Liotard von Bedeutung. Ch. Dartigue, „*Henri de Navarre dans l'Aunis et la Saintage 1568—1577*" (ebd., S. 45—63) gibt, ohne allzuviel Gewinn, Regesten zur Jugendgeschichte des späteren Königs. D. Ligou, „*La structure sociale du Protestantisme montalbanis à la fin du 18e siècle*" (ebd., S. 93—110) zeigt in eingehender Untersuchung, daß der starke Protestantismus in Montauban wie überhaupt im Midi wesentlich bürgerlich war.

L. Antheunis, „*La succession au thrône d'Elisabeth I. d'Angleterre et les catholiques*" (RHE. 49, 1954, S. 157—167) zeigt, daß die englischen Katholiken zwar die spanischen Ansprüche anerkannten, aber einen landeseigenen Fürsten wünschten. Spanien erwog zunächst zur Unterstützung der Infantin Isabella, der Tochter Philipps II., eine Invasion in England. Doch bewog Olivarez im Hinblick auf die geringen spanischen Machtmittel und den Widerstand des Erzherzogs Albrecht

atten der Infantin, die Junta 1603, auf den Plan zu verzichten und statt dessen nen englischen katholischen Prätendenten zu unterstützen. Ehe die Verhandngen noch abgeschlossen waren, starb Elisabeth. Ihr folgte Jacob fast unangechten. Geoffrey F. Nuttall, „*James Nayler, a Fresh Approach*" (Journal of he Friend's Historical Society, Suppl. 26, 1954, 20 S.) gibt einen Beitrag zur rühgeschichte des Quäkertums. N., der durch seinen Prozeß 1655 bekannt wurde, immt im teilweisen Gegensatz zu John Fox eine Zwischenstellung zwischen den Familisten" und den Quäkern ein.

A. C. Boogard-Bosch, „*Staat van uitgaven respectievelijk predicantenlijst. — n inkomsten van het geestelijk kantoor te Delft 1586*" (NAKG. 40, 1954, S. 146—169) ruckt eine Liste der Pfarrer und ihrer Einkommen ab, die von Delft aus bezahlt urden, eine wichtige Quelle für die Organisation der niederländischen reformierten Kirche in ihrer Frühzeit. J. Lindeboom, „*Nadere bijzonderheden over het ontslag an Van der Marck als Prof. iur. te Groningen*" (ebd., S. 170—182) ergänzt seine Biographie van der Marcks (1947) durch neue Funde.

G. H. Turnbull, „*Johann Valentin Andreaes Societas Christiana*" (ZDPh. 3, 1954, S. 407—432 und 75, 1955, S. 151—184) druckt nach einleitenden Bemerungen, die das Dunkel über diese Gesellschaft nicht voll zu lichten vermögen, die rstmals 1619—1620 gedruckten Traktate „Christianae societatis imago" und Christiani amoris dextera porrecta" mit anderen ungedruckten Quellen aus engischem Besitz ab. Konrad Repgen, „*Fabio Chigis Instruktion für den westfälischen Friedenskongreß. Ein Beitrag zum kurialen Instruktionswesen im Dreißigjährigen Kriege*" (Römische Quartalschrift 43, 1953, S. 79—128) druckt nicht nur diese isher unbekannte Instruktion von 1643 ab, sondern gibt zugleich wichtige Hinweise auf die päpstliche Politik und ihre sich wandelnden Ziele in diesen Jahren. Lucien Ceyssens, „*Autour de la publication de la bulle ‚In eminenti'. Un dossier à retrouver*" (RHE. 49, 1945, S. 90—115) beweist, daß Erzherzog Leopold Wilhelm zu Beginn seiner Regierung die Bulle veröffentlichen wollte (1647). Er nahm edoch davon Abstand und veröffentlichte die Bulle erst 1651. Der ursprüngliche Entwurf des Dekrets ist verloren.

Eduard Buess, „*Emanuel Hirschs Geschichte der neuern evangelischen Theologie und ihre theologische Bedeutung*" (ThZ. 10, 1954, S. 197—226) setzt sich vom Standpunkt Barthscher Theologie kritisch mit dem Werk auseinander. Er erkennt zwar seine Bedeutung an, spricht aber ihm, wie der modernen Bildungsreligiosität überhaupt, die theologische Wahrheit ab. Heinrich Bornkamm, „*Zum Lutherbild des 19. Jahrhunderts*" (ThLZ. 79, Sp. 425—430) gibt nur einen Auszug aus seinem inzwischen erschienenen Buche.

Klaus Wessel, „*Religion und Christentum bei Friedrich Samuel Gottfried Sack*" (ThLZ. 79, 1954, Sp. 421—426) zeigt, daß dieser preußische Hofprediger und Erzieher Friedrich Wilhelms III. (und damit einer der Väter der Union) einen gemäßigten Rationalismus vertrat. Stärker als die führenden Rationalisten Henke, Röhr, Wegscheider u. a. war er noch an die Bibel gebunden. Gustav Adolf Benrath, „*Heidelbergs drei theologische Fakultäten 1803—1807 im Blick auf die Unionspolitik Karl Friedrichs*" (Neue Heidelberger Jahrbücher NF. 1952—1953, S. 81—97). Bei der Neugründung der Universität Heidelberg 1803 wurden in einer „kirchlichen Sektion" die drei theologischen Fakultäten vereinigt, ohne daß auch nur im Vorlesungsverzeichnis Dozenten und Vorlesungen getrennt aufgeführt

worden wären. Während die katholische Fakultät bereits 1807 nach Freibur verlegt wurde, war die Zusammenfassung der lutherischen und reformierte Dozenten in einer Fakultät eine bewußte Vorbereitung auf die 1821 gebildet badische Union. Konrad Petersen, *„Vom Protestantenedikt bis zum Zusammer tritt der ersten bayerischen Generalsynode"* (ZKIG. 4. Folge Bd. 3. 1954. S. 105—123 gibt einen Auszug aus dem 1. Kapitel seiner ungedruckten Erlanger Dissertatio „Zur Geschichte der Generalsynode in Bayern. Die Entwicklung des Laienelemente in der Zeit von 1818—1848" (1952). Im Mittelpunkt der Diskussion zwische Regierung, Oberkonsistorium und den beiden Konsistorien Ansbach und Bayreuth die der Berufung der ersten Synode 1832 vorausging, stand die Frage der Laien vertretung und der geplanten Presbyterialverfassung. Ingwer Paulsen, *„Victo A. Huber und die Sozialpolitik des deutschen Protestantismus"* (GWU. 5. 1954 S. 299—303) weist auf Huber als die eigentlich tragische Gestalt protestantische Sozialpolitik hin. Er hatte bereits 1844 die Bedeutung der Frage erkannt, kam aber mit seinen Vorschlägen, die damals noch durchführbar gewesen wären, nicht zum Zuge. Eine Übersicht über *„Quellen und Darstellungen zur Geschichte de deutschen Katholizismus in der jüngsten Vergangenheit"*, vor allem in der Zeit de Nationalsozialismus gibt Bernhard Poll (HJb. 73. 1953. S. 183—190).

Marburg *Günther Fran*

Buchbesprechungen

Répertoire Général de Sciences Religieuses. Bibliographie hors commerce publi avec le concours de la Direction des Affaires Culturelles au Ministère des Affaire Etrangères pour le service bibliographique du Centre d'Etudes Saint-Louis-d France. Rome, "L'Airone," 1950. Pp. XXV, 493.

This admirable repertoire is intended to serve as a working tool to those wh seek a guide to the most significant literature of the year in the field of religion In general the classification is that of the *Revue d'histoire ecclésiastique*, thoug much more is included than *histoire ecclésiastique*. The scheme of classification i repeated six times according to languages: French, Italian, Spanish, English German, Dutch. The materials bearing on the Reformation cannot be automatically isolated. The most promising sections are history, church history, and historica theology. There is an index of names, though not of subjects. Some of the name are, however, subjects, but the entries are often far from complete. He who wishe everything pertinent to his interest had better read the whole.

Yale University *Roland H. Bainto*

Jean Dagens, *Bibliographie Chronologique de la Littérature de Spiritualité et d ses Sources (1501—1610)*. Paris, Desclée de Brouwer, 1952. Pp. 209.

The purpose of this bibliography is to provide an introduction to French spirituality in the seventeenth century. To that end a list is given year by year of the major contributory sources in the sixteenth century, whether in Latin or in the vernacular and primarily for France, though with an eye to all Europe. The term spirituality is so broadly construed as to include not only works of devotion but also editions of the Bible, the Fathers, and the pagan classics. The Neoplatonic tradition is well represented with inclusion of the *Hermetica*. The selection centers on Catholic piety but takes in also the "Evangelism" of Marguerite of Navarre and

aldes, as well as the out-and-out Protestantism of Luther, Melanchthon, Calvin, arel, Brunfels, Oecolampadius, and Zwingli. The definition of "spiritualité" is us far clear, but when it is made to cover Machiavelli's *Prince*, More's *Utopia*, rasmus' *Praise of Folly*, *The Letters of Obscure Men*, the *Cortegiano* of Castiglione, nd the medical works of Jean Fernel one feels that the term signifies more nearly *istesgeschichte* than *Erbauungsliteratur*. Still, whatever the definition, to see a st of the important religious and intellectual works of the sixteenth century set o alongside each other for each year is highly instructive.

ale University *Roland H. Bainton*

oland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston, The Beacon Press, 1952. XIV, 276 S. $ 3.75.

Baintons „Reformation des 16. Jahrhunderts" schildert nicht das Zeitalter er Reformation als solches, sondern beschränkt sich auf die protestantische eformation und die Darstellung ihrer verschiedenen Typen im engeren Sinn. Der esichtspunkt des Verfassers ist seiner geistigen Herkunft entsprechend kongre- ationalistisch: den Sekten wird ein breiter Raum, ja im Ergebnis eine tragende olle eingeräumt. Ausgehend von dem Ursprung der Reformation im religiösen Individualismus" Luthers beschreibt B. die Haupttypen, in denen sich das neue eligiöse Bewußtsein niederschlägt, in einer fast monographisch nebeneinander ergehenden Betrachtung von Luthertum, Zwinglianismus, Täufertum und Calvi- ismus, wobei vor allem die gemeinschaftsbildenden Motive und das jeweilige erhältnis von Kirche und Staat als die charakteristischen Unterscheidungsmerk- nale herausgearbeitet werden, die für die historische Entwicklung bestimmend ind (Luther's faith; Luther's reform; The irreparable breach; The reformed hurch: in German Switzerland; The Church withdrawn: anabaptism; The refor- ned church of Geneva: Calvinism). Der gemeinsame Boden und die gegenseitige erzahnung dieser Entwicklung wird dem Leser durch Vergleiche und Rückblicke mmer wieder bewußt gemacht. Charakteristischerweise folgt, den Rahmen der rotestantischen Reformation geistesgeschichtlich ausweitend, ein eigenes Kapitel ber die freien Geister, die zwar sporadisch, aber doch in allen Lagern gefunden erden und, meist auf humanistischem Boden, der Mystik und dem Rationalismus n gleicher Weise verpflichtet sind. Nach dieser Grundlegung kommt der Kampf ur Darstellung, der zur politischen Durchsetzung des neuen Glaubens innerhalb es aufkommenden Territorial-, bzw. Nationalstaats führt (The fight for recognition f the Lutheran faith; The fight for recognition of the Calvinist faith; Comprehen- ion and the middle way of Anglicanism), während die Hinneigung des Verfassers ichtbar der pax dissidentium gilt. So folgt als weiteres Kapitel „The struggle or religious liberty", das thematisch an die Darstellung der „free Spirits" anschließt. Fragt man, wie sich diese Entwicklungslinie zu dem im Titel ausgedrückten Begriff er Reformation verhält, so kann die Lösung doch wohl nur darin liegen, daß das rgebnis und der eigentliche Ertrag der religiösen Kämpfe eines ganzen Zeitalters die religiöse Freiheit des einzelnen sein soll, in der sich dann Aufklärung und reli- giöser Individualismus verbinden, so daß die Entwicklung in einem veränderten Sinn da endet, wo sie begonnen hat. Dies ist, zwar nicht ausgesprochen und sicher vergröbert, doch ein wesentliches Stück des Hintergrundes, der dem Buch den Charakter eines Bekenntnisses verleiht und es zu einem spezifisch amerikanischen Beitrag zur geschichtlichen Deutung der Reformation macht.

Der Verfasser wendet sich an den allgemein gebildeten amerikanischen Laien
Das wird auch darin sichtbar, daß die Bibliographie nur englische oder ins Eng
lische übersetzte Literatur zitiert. Die deutsche Lutherforschung kommt auße
mit Boehmer nur noch mit Namen wie Koestlin, Denifle und Grisar zu Wort
Genauso ergeht es dem französischen und italienischen Schrifttum. Kann aber ein
Betrachtung von der Art Baintons etwa an Cantimori vorübergehen? Gilt für de
Maßstab der Bildung wirklich so grundsätzlich anderes als für den der Wissenschaft
Wenn das Ursprungsland der Reformation nicht mit einer einzigen Reformations
geschichte vertreten ist, so scheint dies nicht nur ein formaler, sondern auch ei
sachlicher Mangel zu sein, der sich in einer öfters ungenauen Darstellung auswirkt
So ist es unrichtig, daß Luther ohne vorausgehenden kirchlichen Bann 1521 i
Worms geächtet wurde; Karl V. hat 1530 die Augsburger Konfession nicht für ei
Jahr geduldet, sondern ausdrücklich verworfen und eine Jahresfrist nur für di
Unterwerfung der Protestanten gesetzt. Hier scheinen die Gefahren einer allz
vereinfachenden Darstellung auf. Auch der Stil entgeht nicht immer einer gewisse
journalistischen Versuchung, so sehr man seine Leichtigkeit bewundert. Die au
Holzschnitten bestehende, mit großer Sachkenntnis ausgewählte Bebilderung ha
dokumentarischen Wert. Soweit sie freilich nur als Illustration dient, kann si
nicht recht befriedigen: was besagen im Zeitalter Cranachs, Holbeins und Tizian
plumpe Holzschnitte wie der Karls V., dessen unkenntliche Gestalt mehr einem
Landsknecht als einem Kaiser ähnelt?

Der geistige Gehalt des Buches wird durch solche Ausstellungen nicht entfern
berührt. Man möchte vielmehr dem anregenden Buch eine vielleicht in manche
Einzelheit berichtigte Übertragung wünschen, wie sie D. Dörries der Lutherbio
graphie des Verfassers hat zuteil werden lassen.

München *Otto Schottenloh*

Gordon Rupp, *The Righteousness of God: Luther Studies*. London, Hodder an
Stoughton; New York, Philosophical Library, 1953. pp. XIII, 375. 25s., $ 7.5

More than one thousand quotations from the Weimar Edition of Luther's
writings and evidence of exacting scholarship in both the Protestant and Roma
Catholic Reformation literature make this book by an English Methodist a signi
icant advance in Luther studies. A study of "The Luther of Myth and the Luthe
of History," in which parallels are aptly drawn between the quest of the historica
Jesus and the search for the real Luther, whets the appetite for the careful historica
judgments that fill the remaining 319 pages.

Mr. Rupp chooses as a close alternate to the nominalist slogan "Let God Be God,
selected by Philip Watson in 1948, the *Grundmotiv* "coram Deo" as the characteristi
approach of Luther to all issues, whether justification or church or state, with th
claim that this strong religious awareness redeems Luther's teachings from most
the attacks against it. He stresses the need of further monographs in many area
of Reformation study and, as a case in point, furnishes us with a fascinating
elaborately documented account of the arrival of Luther's "Table Talk" in Englan
via a certain Henry Bell in 1652. The way in which Mr. Rupp highly estimat
Bell, an adventurer of the 17th century, as among the "true, the evangelical professors
(in accord as he says, with Luther's judgment: "Not reading and speculating, bu
living, dying and being condemned make a real theologian"), leads one to rejoic
that Rupp, very much like Luther, can find the "*larvae Dei*" in the strangest places

With keen discernment the author explores the resemblances often drawn tween Luther and nominalism, the theories of a father-son conflict in Luther's me, the criticism of Luther's *Anfechtung* as "scruples," and Preserved Smith's nesmeric witchcraft" by which Smith explains Luther's hour of illumination n the privy." Few scholars have been as scrupulously wary of unwarranted nclusions as Mr. Rupp (e. g., about Luther's indebtedness to Augustine), and yet willing to venture a considered opinion (e. g. that Luther would prefer the ogan "Real Life is God" to either the existential "Real Life is Meeting" or the o-scholastic "Real Life is Being"). He points out with precision how Luther verloads" words like "faith." Although he recognizes the danger of using the odern trinity of "theocentric, existential, and eschatological," he is willing to re to call Luther's doctrine of justification an „eschatology of Faith," and utiously discusses Luther's conception of "progress in justification."

Luther's "double predestination" Mr. Rupp finds uncongenial to his own Arminianism." In footnotes he suggests politely that possibly German Luther holarship is still dogged by a phobia toward Pietism; also that the ecumenical nversation might well explore why "Protestant and Catholic theologians make recisely the same charges" "like egocentric" and "anthropocentric" against one nother.

His prediction is that "If we will listen to Luther patiently, without rushing with our own wooden preconceptions, it may be that at the end of the day it ill be found that this Son of Thunder is, more than he could know, or the Church as yet understood, a Son of Consolation in Israel."

acific Lutheran College *John G. Kuethe*

ohann Fabri, *Malleus in haeresim Lutheranam (1524)*. 2. Halbbd. Hrsg. von Anton Naegele. Nach dem Tode des Hrsg. z. T. ergänzt von Friedrich Heyer. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. 25/26). Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1952. XII, 568 S. Kart. 35.— DM.

Johann Fabri gehört zu den nicht sehr zahlreichen deutschen Theologen und elehrten, die gleich in den Anfangsjahren der Reformation in eine geistige Auseinandersetzung mit Luther traten und diesem gegenüber die Lehre und Verfassung er katholischen Kirche mit beachtlichen Argumenten verteidigten. In die Reihe er qualifizierten Defensionen der katholischen Sache gehört auch das vorliegende Werk, dessen ersten Halbband seinerzeit in dieser Zs. (19, 1942, S. 186f.) Gerhard Ritter in einem zusammenfassenden Bericht über reformationsgeschichtliche Literatur gewürdigt hat. Nach schweren Beeinträchtigungen durch Kriegseinwirkungen, über die das Vorwort des Herausgebers des Corpus Catholicorum, Wilhelm Neuß, berichtet, ist es, wenn auch erst verhältnismäßig spät, gelungen, den 2. Halbband und damit den vollen Text des „Malleus" herauszubringen. Es handelt sich um die Traktate V—XI der überaus gelehrten Kontroverse des damaligen Konstanzer Generalvikars (späteren Bischofs von Wien) mit M. Luther über die Gewalt des Papstes. Die Abhandlung stellt sich dar als dogmengeschichtliche Prüfung der theologischen Thesen, die Luther in seiner dreizehnten Propositio gegen Eck auf der Leipziger Disputation 1519 vertrat und die er anschließend in einer Sonderschrift (Resolutio Lutherana super propositione sua trecia decima de potestate papae; W.A. 2, 180—240) des näheren begründete.

Der Herausgeber, Anton Naegele†, wohl der beste Fabri-Kenner, aber auch sonst in mehrfacher Richtung literarisch hervorgetreten (vgl. A. Pfeffer, Um das Lebenswerk eines schwäb. Kulturhistorikers; zum 60. Geburtstag v. A. Naegele, Rottenb. Monschr. f. prakt. Theol. 19 (1936) 151ff.,ferner den Nachruf v. E. Kaiser in dieser Edition, p. 566ff.), hat die Vollendung seines Werkes nicht mehr erlebt. Nachdem er es fast abgeschlossen hatte, wurden Satz und Manuskript bei einem Angriff auf Münster vernichtet. Auf Grund wiederaufgefundener Korrekturbogen konnte es zwar neugesetzt werden; die letzten 6 Bogen mußten allerdings nach Naegeles Tode (1947) von anderer Seite wiederhergestellt werden. Die gesamte Edition unterzog danach Friedrich Heyer einer kritischen Durchsicht und bereicherte die Ausgabe durch einen vorangestellten, Naegele korrigierenden Exkurs, worin die von Fabri benutzten Luthertexte genauer bestimmt werden. Erhöhte Gewicht kommt den von Heyer textlich und kommentatorisch neugestalteten Partien gegen Ende der Edition zu (S. 465ff. 561ff.), weil sie die von Naegele nicht berücksichtigte Editio princeps Fabris mitheranziehen. Eine Zusammenstellung in diesem Sinne wünschenswerter, aber auch in kanonistischer Hinsicht weiterführender Verbesserungen in Text und Apparat bereitet ebenfalls F. Heyer vor. Sie sollen in das angekündigte Beiheft zum „Malleus" aufgenommen werden, das außer den Indices die — infolge Naegeles Tod noch immer fehlende — Einleitung bringen und damit die ganze Edition abschließen wird.

Die Ausgabe ist die Frucht jahrzehntelanger geduldiger Gelehrtenarbeit, die dem Editor die Dankbarkeit der Benutzer eintragen wird. Ganz allgemein liegt ihr Wert darin, daß sie ein wichtiges Dokument früher katholischer Stellungnahme gegen Luther zugänglich macht. Im besonderen ist auf den mit außerordentlicher Sorgfalt gearbeiteten Sachkommentar hinzuweisen, der trotz den von Heyer aufgespürten Mängeln für den, der mit dem Texte arbeitet, eine ganz unschätzbare Hilfe bedeutet. Sein Schwergewicht liegt in der Verifizierung der Väterzitate: sie bezeugen nicht nur Fabris individuelle — wahrhaft stupende — Gelehrsamkeit, sondern auch die kirchlichen Traditionsströme, die in den Humanismus hineinfließen, und dienen damit, auf ihre Weise, auch der Erhellung der allgemeineren Geschichte. Weiterhin sind in den Kommentar aufgenommen Hinweise auf die zeitgenössischen reformationsgeschichtlichen Quellen sowie die einschlägige Literatur (vor allem Lutherschriften und -briefe); ferner knappe historische, kirchen- und dogmengeschichtliche, aber auch zeitgeschichtliche Erläuterungen.

Was die Bedeutung des edierten Autors Fabri (1478—1541) angeht, so ist sie in gröberen Zügen als eines theologisch qualifizierten, charakterlich mutigen Verteidigers der alten Kirche in den beiden ersten Jahrzehnten der Reformation bekannt; im einzelnen ist dagegen sein Leben und Wirken in Oberdeutschland noch viel weniger erforscht als dasjenige vergleichbarer Persönlichkeiten aus dem Protestantismus der gleichen Zeit.[1]) Der Rang, den ihm seine altkirchlichen Zeitgenossen zuerkannten, spricht sich etwa darin aus, daß er zu den theologischen

[1]) Vgl. über Fabri vor allem A. Naegele, Der Konstanzer Generalvikar J. F. v. Leutkirch und seine Berichte über die Abessinier in Rom 1521/1522. Theol. Quart.schr. 120 (1939), 71ff. 220ff., ferner L. Helbing, Dr. J. F. Generalvikar v. Konstanz und Bischof v. Wien 1478—1541 (1941) und die sachlich weiterführende Rezension von Naegele, Theol. Revue 42 (1943), Sp. 18—25; über Fabris Rolle

rhandlungen auf dem Augsburger Reichstag 1530 herangezogen wurde — er ist tverfasser der Confutatio — und anschließend von Ferdinand von Österreich s Bistum Wien erhielt. Mag auf der einen Seite, worauf G. Ritter u. a. nweist, sein „Malleus" als Versuch, den Abfall von Rom mit gelehrten itteln zu steuern, praktisch zur Hoffnungslosigkeit verurteilt gewesen sein, so derseits doch nicht das Bemühen, das sich darin bekundete: nämlich (unter rzicht auf grobe Polemik) die geistige Klärung zwischen Katholizismus und formation auf sachlich-wissenschaftlicher Ebene anzubahnen. Der historische ellenwert eines Dokuments wie des vorliegenden liegt wohl vor allem in dem mptomatischen Charakter: es wird die Kraft eines geistigen Widerstands htbar, welcher der Reformation in principio widerstrebt, weil er den von ihr haupteten Einklang mit Bibel und Konzilien und Vätern als unzutreffend achtet und von der Bibel, von den alten Konzilien und von den Vätern her die tholische Kirche in Glaube und Verfassung als gerechtfertigt, somit als zu Recht stehend und daher verteidigenswürdig ansieht. Es sind dies aber die geistigen ndamente, welche der späteren katholischen Wiederherstellung und den Rückoberungskämpfen zugrunde liegen. In diesem Sinne darf der „Malleus" betrachtet d gewertet werden als früher Zeuge einer Denkweise und Gesinnung, aus welcher staltende Kräfte der katholischen Restauration hervorgegangen sind.

reiburg i. Br. *Ernst Walter Zeeden*

ranklin Hamlin Littell, *The Anabaptist View of the Church. An Introduction to Sectarian Protestantism.* (Studies in Church History Vol. VIII). New York, American Society of Church History, 1952. XII, 148 S. $ 3.00.

Es ist schwer zu sagen, worin eigentlich die innere Einheit der täuferisch-piritualistischen Bewegung im 16. Jahrhundert beruht. Schon Fritz Heyer hat seiner kenntnisreichen Untersuchung: Der Kirchenbegriff der Schwärmer chriften des VRG Nr. 166, 1939) die These vertreten: „Das innerste Wesen des chwärmertums des 16. Jahrhunderts liegt im Kirchenbegriff begründet" (S. 3). nd er hatte gehofft, damit am ehesten die Schwierigkeit zu überwinden, „daß an für die unterschiedlichen Richtungen keinen einheitlichen Begriff finden nn" (S. 4). Wenn er wie Holl, Maurer u. a. den Begriff „Schwärmer" verwendet, ist das ein Notbehelf, den man nicht, wie es z. B. von mennonitischen Histo-kern geschieht, als herabsetzend empfinden sollte; es handelt sich um einen istorischen Begriff, der in Ermangelung eines brauchbaren Sachbegriffs verandt wird. Die Schwierigkeit ist für die angelsächsischen Forscher sogar noch rößer, da sie gezwungen sind, im Gegensatz zum Baptismus den Begriff Anabaptists stzuhalten, und doch gleichzeitig betonen müssen, wie irreführend er ist, da es ch nicht so sehr um Wiedertaufe als um Erwachsenen- oder Glaubenstaufe handelt. er im Deutschen neuerdings üblich gewordene Begriff „Täufer" (holländisch ngst schon: Doopsgezinde) trifft die Sache genauer, deckt aber nicht das Ganze r Bewegung. Seb. Franck, Schwenckfeld u. a. sind damit nicht zu fassen. Daher riff man in Deutschland immer noch einmal aus Not zu den „Schwärmern", nd im Englischen neuerdings zu dem von R. H. Bainton geschaffenen Begriff:

ür den katholischen Widerstand innerhalb der schweizerischen Reformation vgl. . Köhler, Huldrych Zwingli (1943) passim; O. Vasella, Abt Theodul Schlegel n Chur und seine Zeit 1515—1529 (1954), S. 29—51f. 57f. 76. 88. 231ff. 319.

The left wing of the Reformation. Aber das ist ein sachleerer Begriff, der außerde
schwer abzugrenzen ist, z. B. nach der Seite des Reformhumanismus hin. Trotzde
wird er sich der genannten Schwierigkeiten wegen im Englischen wohl noc
einbürgern, während wir wohl den Doppelbegriff der täuferisch-spiritualistische
Bewegung gebrauchen, der Verbindung und Unterscheidung erlaubt.

Diese terminologischen Schwierigkeiten sind für das Verständnis der Sach
selbst nicht ohne Bedeutung. Littell trifft sich in der Ausgangsthese seiner Arbei
die einen der besten neueren theologischen Beiträge zur Täuferfrage leistet, völli
mit Heyer: The Anabaptists were those in the radical Reformation who gathere
and disciplined a „True" Church (rechte Kirche) upon the apostolic pattern (S. XI
der Kirchenbegriff ist the essence of Anabaptism (S. 50). Aber er zieht den Kre
seiner Untersuchung wesentlich enger. Er beschränkt ihn auf die Täufer im eigen
lichen Sinne (Schweizer Brüder, Hutterer, Mennoniten u. a.), während Heyer da
gesamte Material des left wing bis zu Müntzer, Schwenckfeld, Franck, Rottman
u. a. herangezogen hatte. In dieser Beschränkung liegen Vorteile und Nachteil
Einerseits kommen dadurch die Konturen des eigentlich Täuferischen schärfe
heraus. Andererseits aber werden dabei die — bei aller deutlichen Unterscheidung -
gemeinsamen Züge innerhalb der Gesamtbewegung nicht klar.

Daß es solche gibt, sieht man schon an der glücklichen Hauptdefinition, d
Littell findet: er stellt der Kirche der Reformation die Kirche der Restitutio
gegenüber (S. 74), d. h. den täuferischen Versuch, die Kirche der Urzeit getreulic
wiederherzustellen, während sich die lutherische Reformation um eine Erneuerun
der gewordenen Kirche nach neutestamentlichen Kriterien bemühte. Der Rest
tutionsbegriff ist aber auch auf Schwenckfeld, Rottmann u. a. anwendbar. D
Unterschiede liegen in den konkreten Wesenszügen, die man aus der Urchristenhe
übernimmt oder an der reformatorischen Staatskirche bekämpft. Littell gibt vo
beidem, den Merkmalen der gefallenen und der idealen Kirche, eine gute Zusamme
stellung (s. 64ff. 76ff.). Er sieht auch richtig, daß der Gedanke der Restitut
auf humanistische und mittelalterliche, vor allem joachimitische, Wurzeln zurück
führt; daher ihr gleichzeitig historischer und eschatologischer Charakter: Ede
is also Utopia (S. 54). Leider ist Littells Begriff für diesen Grundzug der täuferische
Kirchenidee für uns unübersetzbar: Primitivism, ein sowohl ethischer wie historische
Begriff, Ursprung und Ursprünglichkeit zugleich. Mir scheint allerdings, daß
durch ihn verleitet worden ist, die Verwandtschaft mit der humanistischen „Pr
mitivitäts"-idee, dem goldenen Zeitalter, auch wenn er sie selbst als relativ ansieh
zu überwerten. Die „Heroenzeit" der täuferischen Märtyrer und ihr Pazifismus u
Kommunismus sind doch schwerlich diesem Mythos entnommen, sondern d
Bibel und Eusebs Kirchengeschichte.

Zu der Schilderung des Kirchenbegriffs, die das reichere Bild bei Heyer nich
wesentlich verändert, tritt als besonderer Vorzug eine ausführliche Übersich
über die verschiedenen Täufergruppen (S. 19—49). Man würde sie an sich in dies
speziellen Untersuchung nicht suchen, ist aber doch dankbar dafür, da es d
modernste, auf glänzender Quellenkenntnis beruhende Schilderung der Täufe
bewegung ist. Zusammen mit den ausführlichen Anmerkungen und Literatu
angaben bietet sie augenblicklich die beste und bequemste Einführung in d
nicht leicht überschaubare Gebiet.

Heidelberg *Heinrich Bornkam*

Paul Peachey, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. Eine religionssoziologische Untersuchung* (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins Nr. 4). Karlsruhe, Verlag Heinrich Schneider, 1954. 157 S. 6.— DM.

Diese Züricher Dissertation eines amerikanischen Mennoniten geht mit einer neuen und fruchtbaren Fragestellung an die in den letzten Jahren veröffentlichten Täuferakten heran. Auf Grund eines Berufsverzeichnisses der 918 erfaßbaren Schweizer Täufer der Frühzeit 1525—1540 (S. 107—151) zeigt er, daß an der Spitze des Schweizer Täufertums Humanisten (Grebel) und (bisher weniger beachtet) Geistliche standen, daß Handwerker als Sendlinge das Täufertum rasch und weit verbreiteten, daß aber Bauern zahlenmäßig den Kern der Bewegung ausmachten. „Aus dem akademischen und theologischen Milieu, in dem der täuferische Gedanke entsprang, dringt er in das bürgerliche, bzw. handwerkliche ein und von dort in das bäuerliche, um schließlich auf das letzte beschränkt zu bleiben." Der Adel, der ja in der Schweiz kaum Bedeutung hatte, spielte im Schweizer Täufertum kaum eine Rolle. Freilich versteht P. fälschlich unter „höherem Adel" Patriziersöhne wie Grebel und unter „niederem Adel" dörfliche Bürgermeister, Fronboten usw., setzt also Adel mit Beamtenschaft gleich. Ausführlich erörtert P. das Verhältnis zwischen Bauernaufruhr und Täufertum in der Schweiz. Er hat recht, daß die vielfachen Berührungen mehr auf Mißverständnissen auf beiden Seiten als auf einer wirklichen inneren Gemeinsamkeit beruhten. Die Frage nach dem Ursprung des Täufertums, die P. als endgültig geklärt voraussetzt, scheint mir freilich noch nicht gelöst zu sein. Wenn das heutige Mennonitentum fast dogmatisch jeden Zusammenhang zwischen dem Täufertum und Müntzer wie den Zwickauer Propheten ablehnt und das Täufertum spontan in Zollingen entstanden sein läßt, so scheint mir dies ebenso mit den Tatsachen wie mit dem geschichtlichen Erscheinungsbild eines solchen Aufbruchs in Widerspruch zu stehen. Doch bedarf die Klärung dieser Frage noch eingehender Untersuchung. Nützlich wäre es, wenn nach dem Beispiel dieser Arbeit auch die anderen Täufergebiete, für die Akten bisher gedruckt vorliegen, untersucht würden. Die Ergebnisse würden für die Geschichte des Täufertums wie für die Religionssoziologie gleich wertvoll sein.

Marburg *Günther Franz*

Eberhard Teufel, *„Landräumig" — Sebastian Franck, ein Wanderer an Donau, Rhein und Neckar*. Neustadt an der Aisch, Verlag Degener & C., 1954. 123 S. Brosch. 8.80 DM.

Der bekannte Franck-Forscher hat seine Studien über Sebastian Franck in diesem Werk zu einer neuen, auf umfangreichen Quellenforschungen gegründeten Darstellung der Persönlichkeit und des Lebens des großen Einzelgängers der Reformationszeit zusammengefaßt. Die Leistungen der Tübinger Historischen Schule Alfred Heglers und Karl Müllers fortsetzend, hat Teufel eine Franck-Biographie erarbeitet, die vor allem die theologie- und geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen um Franck eingehend untersucht. Dabei sind für den „Kampf zu Francks Lebzeiten" (Kap. I) wie ebenso zu dem „Kampf nach Francks Tod" (Kap. II) alle erreichbaren Quellen erschlossen. Eine besonders ausführliche Behandlung erfahren die Ulmer Jahre, bei denen sowohl über Francks Druckertätigkeit wie über die Kämpfe mit Martin Frecht manches neu gesehen wurde. So gelingt beispielsweise

Teufel der Nachweis, daß auch Martin Butzer entscheidend auf den Ulmer Prozeß gegen Franck eingewirkt hat! Von Bedeutung ist aber auch Teufels Hinweis, daß sich Franck in seiner Ulmer Denkschrift ausdrücklich auf Meister Eckhart berufen hat. Auch was der Verfasser über die Klatschsucht der Reformationszeit beizubringen weiß, verdient Beachtung. Besonders hervorgehoben werden müssen schließlich die vorzüglichen Untersuchungen zu einer Geschichte der Nachwirkungen Francks bei seinen Anhängern wie bei seinen Gegnern, die mit einem Aufriß der neueren Franck-Forschung abschließen.

Die umfangreiche Franck-Monographie Will-Erich Peuckerts, noch 1942 in Schlesien geschrieben, und das Franck-Buch von Eberhard Teufel, ergänzen sich gerade in der Eigenständigkeit ihrer Franck-Anschauungen, die etwa bei der Frage der Beziehungen Francks zu den Täufern zur Geltung kommt und hier nicht näher untersucht werden kann, und dürften beide die künftige Franck-Forschung fruchtbar anregen.

Michelbach b. Marburg (Lahn) *Winfried Zeller*

Martti Salomies, *Die Pläne Kaiser Karls V. für eine Reichsreform mit Hilfe eines allgemeinen Bundes* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B tom. 83, 1). Helsinki 1953. 228 S. 700 mark.

Gierke hat 1868 in seinem Deutschen Genossenschaftsrecht (Bd. 1, S. 512) die Verfassung des Schwäbischen Bundes als integrierenden Teil der Reichsverfassung bezeichnet. Die Verfassungshistoriker sind der Behandlung des Schwäbischen Bundes und seiner Nachfolgeorganisationen erst spät gerecht geworden, obwohl für sie die Entwicklung des Reichsrechts unter dem Gedanken des Kampfes zwischen Monarchie und Einung gestanden hat, deren mächtigster Vertreter der Schwäbische Bund war. Der Zusammenhang der Reichsreformpläne von 1547/48 mit dem Schwäbischen Bund ist stets betont worden. Aber erst 1927 wurden die Verfassungen dieser mächtigen Einung im Zusammenhang monographisch durch Ernst Bock dargestellt.

Salomies unternimmt den Versuch, die Tendenz der Reichsbundespläne von 1547/48 als verfassungspolitischen Grundgedanken Karls V. hinzustellen, der während seiner ganzen Regierungszeit bestrebt gewesen sei, möglichst große Teile des Reiches durch einen Bund zu einigen (S. 186). S. argumentiert dabei zumeist vorsichtig, und der Beweis scheint ihm gerade angesichts dieser methodischen Zurückhaltung geglückt zu sein. Aber die Isolierung, in der S. die auf eine Reichsligg zielenden Absichten Karls bringt, läßt die einem Reichsbund widersprechenden kaiserlichen Intentionen nicht klar in Erscheinung treten. Das Fazit der Arbeit scheint mir vielmehr die These zu erhärten, daß Karls Reichspolitik in dieser Hinsicht trotz seiner entgegengesetzten Beteuerungen fast ausschließlich dem Schutz der Niederlande gilt und daß der geplante Bund weniger „im Dienst des Friedens im Reich" als vielmehr im Dienste Burgunds stehen sollte. Für diesen Schutz der kaiserlichen Lande hat Karl aber auch durchaus andere Reichsreformen versucht, wie z. B. die Aktivierung der Kreisverfassung im Jahre 1552 beweist.

S. betrachtet die Geschichte des Schwäbischen Bundes, insbesondere die Erneuerungen, näher und arbeitet die verschiedenen Blickpunkte Ferdinands und Karls Ende der 30er und Anfang der 40er Jahre heraus. Aus territorialgeschichtlichen Darstellungen werden jene späten Erneuerungsversuche rekonstruiert, allerdings wird dabei stark mit Vermutungen gearbeitet. Typisch ist S. 89 der Satz

Es ist möglich . . ., aber andererseits ist es auch nicht ausgeschlossen, daß in diesen Plänen auch das stets lebendige Streben des Kaisers nach einer Reichsreform zum Ausdruck kam." Die Behauptung, daß vor dem Schmalkaldischen Krieg ein Reichsbundesplan vorgelegen habe, entbehrt jeder Grundlage (S. 91).

Das Schwergewicht der Arbeit scheint mir durchaus auf den Ergänzungen zu den bisherigen Darstellungen der Bundesverhandlungen 1547 und 1548 zu liegen, die Hecker und Hartung gegeben haben. Einzelne Phasen des diplomatischen Spiels werden durch den 1933 erschienenen Band der politischen Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation erhellt, insbesondere die Haltung der Städte zum Bundesplan. Das Kapitel über die Ulmer Verhandlungen 1547 befriedigt nicht, da wir überhaupt keine zusammenhängende Inhaltsangabe des kaiserlichen Planes erhalten, wie sie z. B. Hartung gegeben hat (Karl V. und die deutschen Reichsstände von 1546—1555, S. 33—35). Kurz und richtig hat zuletzt Joachimsen den Plan Karls charakterisiert: „Die Reichsliga sollte der einzig erlaubte Bund im Reich sein. Karl selbst wollte ihr für die Niederlande, sein Bruder sollte ihr für Österreich angehören. Diese Einung war in Zukunft das Reich." S. hat dann insbesondere — Hartung ergänzend — das erste Gutachten der Städte vom 2. September 1547 näher dargestellt. Sie wollten ein besonderes Bundesgericht haben, in dem sie in Analogie zum Schwäbischen Bund einen beachtlichen Einfluß erwarteten. Die Haltung der Städte war nicht einheitlich, und diejenigen, die wie Ulm und Augsburg zum Anschluß an den Bund bereit waren, machten ihren Eintritt von einigen Vorbehalten abhängig. Zum Beispiel wünschten sie nicht die Ausdehnung auf alle Reichsstände und auch nicht auf die habsburgischen Erblande, weil sie zu arm seien, um entfernten Territorien wirksame Hilfe zu leisten. Bei der Darstellung des fürstlichen Entwurfes vom September 1547 betont S. die Unbestimmtheit gegenüber den Vorteilen für den Kaiser, die Hartung herausstellt. Bei einer weiteren Polemik gegen Hartung hat S. nicht genügend die „schleunige Exekutive" im einzelnen Kreis gegenüber dem ganzen Bund unterschieden.

Wo Hartung noch von einem „vollständigen Mangel an Nachrichten" sprechen mußte, hat dann S. den Weitergang der Bundesverhandlungen klar schildern können. Die Städte wurden von den weiteren Beratungen der Kurfürsten- und Fürstenkurie ausgeschlossen. Am 31. Januar 1548 wurde auf kaiserlichen Wunsch ein Ausschuß aller Stände speziell für die Bundesfrage eingesetzt. Die Arbeit dieses Ausschusses kann S. sehr gut verfolgen. Man sieht, wie die beiden oberen Stände die Angelegenheit dilatorisch behandeln, während einzig die Städte, die ja gerade in Augsburg um Session und Stimme auf den Reichstagen kämpfen, ein neues zweites Gutachten (16. Februar) ausarbeiten, in dem sie sich dem Entwurf der Fürstenkurie nähern. Als es am 27. Februar endlich zu einer Sitzung aller Stände über die Gründung des Bundes kommt, lehnt die Mehrheit mit den Kurfürsten an der Spitze eine direkte Verhandlung über diese Materie ab mit der Begründung, daß zuerst untersucht werden müßte, ob der Bund notwendig sei. In drei weiteren Tagungen wird kein Erfolg erzielt, und Ende März scheitert der Plan der Reichsliga endgültig.

Verdienstvoll ist dann die ausführliche Schilderung der Bundesbestrebungen nach 1548, die Hartung nur kurz gestreift hat. Aus dem Scheitern eines Gesamtbundes hat Karl durchaus zu lernen versucht. Er tritt zunächst mit dem bisherigen Hauptgegner, dem Herzog von Bayern, in Verbindung und will ihn für einen

Teilbund gewinnen. Er sucht dann die Stellung von Württemberg, Pfalz, Mainz und Jülich zu erkunden, um so eine Versammlung angesehener und mächtiger Reichsstände, die für ein Bündnis vorher gewonnen worden sind, einzuberufen. Dem Kaiser, der zunächst eine engere Ständeliga in der Art des Schwäbischen Bundes verwirklichen will, tritt der Kurfürst Moritz von Sachsen gegenüber, der Österreich, Sachsen, Brandenburg, Pfalz, Bayern, Hessen, Würzburg, Bamberg, Magdeburg und Halberstadt zusammenschließen will. Ferdinand, der allein auf den Schutz der österreichischen Erblande bedacht ist, unterstützt Moritz, während der Kaiser mit seinem Bund vornehmlich den Schutz Burgunds zu erreichen hofft. Hier versucht S. wieder, aus den Plänen Karls für einen zunächst engen Bund, der dann erweitert werden soll, die Idee eines Reichsbundes zu konstruieren. Vielleicht hätte hier die von S. nicht benutzte Wiener Publikation über den burgundischen Reichskreis weiterhelfen können (Urkunden und Aktenstücke des Reichsarchivs Wien zur reichsrechtlichen Stellung des burgundischen Kreises. 3 Bde. 1944—1945).

Die Bestrebungen zur Begründung des sogenannten Memminger Bundes 1552/1553 und die Versuche, am sogenannten Egerer Bund sich zu beteiligen, zeigen das bis 1554 durchgehaltene Bestreben Karls, auf dem Wege der Föderation zu einer Reichsreform zu gelangen. Das Scheitern in diesen Bundesplänen hat nicht zuletzt Karls Reichsmüdigkeit verstärkt und seine Abdankung herbeigeführt. Die Bedeutung dieser Unternehmungen Karls V. liegt schließlich darin, daß die bündische Form bis zum Ende des alten Reiches immer wieder die einzige Möglichkeit geboten hat, das Versagen der Reichsverfassung zu mildern. Diese Versuche von kaiserlicher Seite aus einen umfassenden Reichsbund zu schaffen, ausführlich und gewissenhaft dargestellt zu haben, ist ein Verdienst des finnischen Autors, der die von deutscher Seite oft vernachlässigte Forschung zur Verfassungsgeschichte des alten Reiches ein Stück weitergeführt hat.

An sinnstörenden Übersetzungsfehlern möchte ich anmerken: S. 173 Padeborn statt Padborg und römischer König statt König von Rom S. 194 und 208.

Berlin-Steglitz *Gerhard Oestreich*

Walter Delius, *Die Reformationsgeschichte der Stadt Halle a./S.* (Beiträge zur Kirchengeschichte Deutschlands hrsg. von Franz Lau, Band 1) (Lizenzausgabe des Wolfgang Jess-Verlages, Dresden) Berlin, Union-Verlag 1953, 191 S., kart. 14.— DM.

Die vorliegende Gesamtdarstellung der Reformationsgeschichte der Stadt Halle, die Kardinal Albrecht zum Bollwerk gegen die Bewegung Luthers ausersehen hatte, erfüllt ohne Zweifel ein dringendes Bedürfnis. Der mit dem archivalischen und chronikalischen Quellenmaterial bestens vertraute Verf. hat in mehreren Einzelstudien, wie auch jüngst in seiner Jonas-Biographie[1]) schon wichtige Vorarbeiten für die hier anzuzeigende Arbeit veröffentlicht.

Nachdem D. im ersten Kapitel, das gleichsam die Funktion einer Einleitung erfüllt, über die von ihm herangezogenen Quellen und älteren Darstellungen zur Halleschen Stadt- und Reformationsgeschichte Rechenschaft abgelegt hat, setzt mit dem zweiten Kapitel die eigentliche Darstellung ein. Die teils nach chronologischen, teils nach sachlichen Gesichtspunkten vorgenommene Gliederung in insgesamt zwölf Kapitel macht gewisse Überschneidungen unvermeidlich.

[1]) W. Delius, *Justus Jonas*. Gütersloh, bzw. Berlin 1952.

Der Verf. versteht es, mit sicheren Strichen die wirtschaftliche und politische Lage und das Geistesleben Halles um die Wende zum 16. Jh. zu zeichnen und damit die Triebkräfte aufzuzeigen, welche die Stellungnahme der Hallenser zur Reformation in erster Linie bestimmten. Trotz gewisser Beziehungen von Bürgern Halles zum Humanismus stagnierte das geistige Leben in der durch den Aufstieg Leipzigs wirtschaftlich in ihrer Bewegungsfreiheit sehr eingeschränkten Stadt. D. kann nachweisen, daß die Bevölkerung Halles am Vorabend der Reformation in ihrer kirchlichen Devotion noch unerschüttert war, obwohl ein schroffer politischer Gegensatz zu dem erzbischöflichen Stadtherrn seit der Unterwerfung der Stadt unter den Willen des Erzbischofs Ernst im Jahre 1477 latent fortbestand und zeitweilig immer wieder zu heftigen Auseinandersetzungen führte. Trotz der Nachbarschaft Wittenbergs war in den ersten Jahren nach Luthers Auftreten noch kein stärkerer Einbruch seines Gedankengutes in Halle zu spüren, wenn auch seine Schriften dort verbreitet waren. Erst die Berufung Thomas Müntzers als Kaplan in das Zisterziensernonnenkloster St. Georgen und seine verhältnismäßig kurze Tätigkeit in Halle im Winter 1522/23 legte den Grund für die Ausbreitung der reformatorischen Lehre in breiteren Schichten, wobei nun sogleich sozialrevolutionäre Bewegungen entstanden, denen die Hallknechte der Saalestadt besonders zuneigten. Diese Strömungen lassen sich bis in die Zeit des Bauernkrieges in Halle verfolgen.

Die sich bei der Unterbreitung der Wünsche der Bürgerschaft im Frühjahr 1525 offenbarende unterschiedliche Stellungnahme zu verschiedenen Fragen nützte Kardinal Albrecht geschickt aus; trotz seinem zeitweiligen Entgegenkommen in einigen Punkten hat er zu keinem Zeitpunkt auch nur eine einzige der religiösen Grundforderungen bewilligt, obwohl sie von allen Stadtvierteln einhellig erhoben worden waren. Nach der Niederlage der Bauern in Thüringen verstärkte der Kardinal seine Bemühungen um die Erhaltung des alten Kirchenwesens in Halle und an seinem Hof, einmal durch „Gewaltmaßnahmen" (S. 45), zum anderen aber auch durch aufbauende Gegenwirkungen, zu denen der Versuch einer Reform des Halleschen Schulwesens, der Plan zur Errichtung einer Universität und eine umfangreiche Bautätigkeit zählen. Seine finanziellen Nöte zwangen Albrecht aber schon frühzeitig zu inkonsequenten Handlungen; so hob er z. B. das wichtige Kloster Neuwerk vor der Stadt, das von vielen seiner Insassen verlassen worden war, 1528 auf; er gewann dadurch reiche Einkünfte, brachte aber gleichzeitig eine tragende Säule des alten Kirchenwesens zum Einsturz. Wie sehr die Verschuldung des Kardinals zur Ursache für seine Niederlage im Kampf gegen die Reformation wurde, kann der Verf. an Hand der Berichte über den Landtag zu Kalbe 1541 nachweisen, auf dem die Stiftsstände die Aufhebung des Neuen Stifts in Halle erzwangen, das Albrecht als Stützpunkt des altüberkommenen kirchlichen Lebens in den Jahren nach Luthers Auftreten errichtet hatte, das aber Unsummen Geldes verschlungen hatte (S. 67).

Die wegen ihrer reformatorischen Gesinnung 1534 vom Kardinal aus der Stadt ausgewiesenen Ratsmitglieder suchten Anlehnung an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen. Dieser folgte ihrer Anregung, als er den Streit mit dem Kardinal um das Burggrafenrecht zu Magdeburg und das Grafengedinge zu Halle eröffnete. Durch den Wegzug Albrechts aus Halle 1541 wurde dem Sieg der Reformation der Weg geebnet. Doch hätte er keinesfalls so glatt vonstatten gehen können, wenn

sich nicht Johann Friedrich eingeschaltet hätte. Die Intervention des sächsische Kurfürsten kann der Verf. an Hand des von ihm zum erstenmal für die Hallesch Reformationsgeschichte herangezogenen Materials des LHA Dresden weit schärfe beleuchten, als das bisher möglich war (S. 70ff.). Es ergibt sich, daß die Entsendun des Justus Jonas nach Halle für Johann Friedrich sehr weitgehend von politische Erwägungen bestimmt war. Gegen den Willen der katholischen Mehrheit des Rate der vorerst nur die evangelische Predigt, nicht aber die lutherische Abendmahls feier bewilligt hatte, reichte Jonas schon kurze Zeit nach seiner Ankunft in Hal das Abendmahl unter beiderlei Gestalt; er kam damit dem Wunsche der übe wiegenden Mehrheit der Bevölkerung entgegen und tat damit den entscheidende Schritt zur Einführung der Reformation.

Die Lösung Halles von der alten Kirche erfolgte zu einem Zeitpunkt, als di reformatorische Bewegung schon stark politisiert war. So wurde denn auch für de sächsischen Kurfürsten sein Burggrafenrecht zum Schacherobjekt in seinen Ve handlungen mit dem Kardinal. Er war bei entsprechenden Entschädigungen zu Verzicht bereit und damit zur Preisgabe der Anhänger der Reformation in Hall Als diese ihn dringend darum baten, ihnen seinen Schutz nicht zu entziehen, wa der Kurfürst nahe daran, der Stadt ein Ultimatum zu überreichen, in dem er v ihr den Verzicht auf jegliche Selbstverwaltung fordern wollte. Dank dem Ei schreiten Luthers erhielten die Hallenser dann aber doch noch einen Schut vertrag zu leidlich günstigen Bedingungen (S. 93). Durch Abschluß dieses Vertrag wurden sie indirekt dem Schmalkaldischen Bund angegliedert und gerieten dem zufolge auch in den Strudel der Ereignisse des Schmalkaldischen Krieges hinei in dessen Verlauf die Stadt mehrfach von einer Hand in die andere überging. Trot dem kam Halle noch ganz gut davon. Nichts beweist das deutlicher als die Tatsach daß sich mit der Stiftskirche die letzte Kirche der evangelischen Predigt öffnete un daß der Versuch unternommen werden konnte, die jahrhundertealten Bemühunge um die Gewinnung der Reichsfreiheit wieder aufzunehmen. 1548 erbat und erhie die Stadt die Bestätigung ihres Rates vom Kaiser. Allerdings war das nur e Augenblickserfolg.

Jonas, der infolge der Kriegsereignisse die Stadt hatte verlassen müssen, konn seine Tätigkeit dort auch später nicht wiederaufnehmen, da der Rat sich schon na Ersatz umgesehen hatte und sich deshalb nicht mehr um die Predigterlaubnis f ihn beim Erzbischof bemühte. Die nach 1545 mehrfach erfolgenden Regierung wechsel im Erzstift boten den Hallensern die Möglichkeit, bei den der Huldigu jeweils vorausgehenden Verhandlungen gewisse Zusicherungen für den Bestand d Reformation zu erlangen. Die volle Sicherung der reformatorischen Kirche in Hal gelang Jonas' Nachfolger, Sebastian Boetius, der im Zusammenwirken mit Er bischof Sigismund in den 60er Jahren eine allgemeine Visitation durchführen kon und nunmehr auch die Aufhebung der letzten Klöster in Halle erreichte.

Der Verf. beschränkt sich darauf, die Halleschen Geschehnisse nur in ga knappen Sätzen mit der allgemeinen Reformationsgeschichte zu verknüpfen. D bietet den Vorteil, daß Halle wirklich gemäß der Themastellung im beleuchtet Vordergrund seiner Darstellung steht; die großen Bewegungskräfte der Zeit werd trotzdem für einen Kenner der Epoche — aber nur für diesen — noch deutli genug erkennbar.

Dem darstellenden Teil sind noch eine Reihe von Aktenbeilagen hinzugefüg

Sie sind mit Bedacht ausgewählt worden und bieten im wesentlichen bisher ungedrucktes Material. Jedes einzelne Stück verdeutlicht eine besonders wichtige Etappe der Halleschen Reformationsgeschichte. Bei den längeren Dokumenten vermißt man ein kurzes Regest; auch wäre eine Verweisung auf die Textseiten ratsam gewesen.

Das Buch ist mit einer Reihe von Abbildungen ausgestattet, mit Quellen- und Literaturverzeichnis versehen und durch ein Personen- und Sachregister erschlossen; lediglich ein Bildnachweis fehlt. Eine Bitte an den Verlag sei noch hinzugefügt: Für künftige Bände der Reihe empfiehlt es sich, die Anmerkungen, für die ein sehr kleiner Schriftgrad gewählt worden ist, weiter auseinanderzurücken; durch den hier vorliegenden engen Druck ist der Anmerkungsapparat für den Leser sehr unübersichtlich und damit seine Benutzbarkeit unnötig erschwert.

Jena *Irmgard Höß*

Peter Gerrit Thielen, *Die Kultur am Hofe Herzog Albrechts von Preußen (1525—1568)*. (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft Heft 12), Göttingen, Verlag „Musterschmidt", 1953. 256 S. 18.— DM.

Für die Erforschung der Reformationsgeschichte bedeutet die Rettung des Königsberger Staatsarchivs (jetzt in Göttingen) eine unabsehbare Möglichkeit fruchtbarer Forschung. Im Vordergrund wird dabei immer die Persönlichkeit Herzog Albrechts stehen, mit dessen Namen die Säkularisierung des Restdeutschordensstaates, die Einführung der Reformation in Preußen und die Stiftung der Königsberger Universität als die weithin sichtbaren Marken auf dem Wege einer rund halbhundertjährigen Wirksamkeit unwandelbar verbunden geblieben sind. Es wird nur wenige ältere deutsche Fürsten geben, an deren Bild sich das Selbstverständnis ihres Landes und seiner Bevölkerung stets so sehr gestärkt hat, wie diesen Hohenzollernsproß aus fränkischem Stamme auf ostpreußischem Boden. Auch die rege heimische Geschichtsschreibung hat sich seit zwei Jahrhunderten dieser wahrhaft volkstümlichen Herrscherpersönlichkeit in unablässiger Forschungsarbeit gewidmet und dabei die von Herzog Albrecht selbst in Gestalt eines reichhaltigen Aktenmaterials, vor allem aber eines fast unübersehbaren Briefschatzes hinterlassene Quellenmasse als sein teuerstes Vermächtnis geehrt. In den letzten Jahrzehnten seit der Jahrhundertwende und dem Erscheinen der bekannten großen Werke eines Tschackert, Joachim, Ehrenberg u. a. ist die Beschäftigung mit der preußischen Reformationsgeschichte gegenüber der Erforschung der politisch-kulturellen Wirksamkeit des Deutschordensstaates etwas in den Hintergrund getreten; ob diese Tatsache auf zeitgeschichtlich oder weltanschaulich bedingten Motiven beruht, bleibe dahingestellt. Jedenfalls hat die Rettung des Königsberger Staatsarchivs einen hoffnungsvollen Wendepunkt bedeutet. Walter Hubatsch, Göttingen, hat das Verdienst, seit 1949 die Verflechtungen der ostpreußischen Reformationsgeschichte mit der Gesamtgeschichte Deutschlands, ja Europas, erstmalig wieder ins allgemeine Bewußtsein erhoben zu haben.

Aus seiner Schule ist nun das Buch hervorgegangen, das hier angezeigt wird und das erweisen will, „daß in einem begrenzten, ja teilweise isolierten Raum die Pendelschläge der großen Zeitbewegungen nicht minder genau abzumessen sind als in den lebensüberfluteten Mittelpunkten geschichtlichen Geschehens". Der Verfasser war zu dieser Aufgabe aufs beste ausgerüstet durch eine jahrelange Beschäftigung mit dem umfangreichen Schrifttum wie durch liebevolle Vertiefung

in die reiche handschriftliche Überlieferung des Königsberger Staatsarchivs, abe auch durch die Gabe zusammenfassender Darstellung und kritischer Meisterung de ungeheuren Stoffmassen. Er war sich von vornherein darüber klar, daß eine „thema tische Scheidung zwischen dem politischen und dem kulturellen Zusammenhang nötig sei, die erst in ihrer Vereinigung eine Gesamtwürdigung der Person Albrecht und seiner geschichtlichen Rolle ergeben können. So hat er sich denn auf die Schil derung der Kultur am Hofe Herzog Albrechts beschränkt, der damals seinem dünn besiedelten Ostland die entscheidenden Impulse verlieh, ganz anders, als das im volkreichen Westen möglich und nötig war.

Stand dem Verfasser beim ersten Kapitel für die Schilderung des Aufbaus und Wesens des neuen Hofes vorwiegend das unerschöpfliche archivalische Materia zur Verfügung, so konnte er es in den folgenden Kapiteln („Bildende Kunst", „Die Musik", „Das Buch") zur Vertiefung der auf diesen Gebieten bereits vorliegender größeren Sonderdarstellungen verwerten, wobei ihm denn in dem Kapitel „Kunst" die auf weiten Reisen gewonnene Anschauung südlicher Kunstempfindung und -übung Blick und Urteil schärfte. Als das Herzstück des ganzen Buches ist das 5. Kapitel, „Humanismus" (S. 131—190), zu bezeichnen, das trotz vielfacher Einzelvorarbeiten als die erste abgerundete Darstellung des preußischen Humanis mus gelten kann und das durch die Ausführungen des 6. Kapitels über die kriegs theoretischen Studien des Herzogs in passender Weise ergänzt wird.

Wenn man ein besonderes Kapitel über Albrechts religiöse Stellung vermißt so ist solche biographisch-psychologische Geschlossenheit doch dadurch gewahrt daß in allen Kapiteln immer wieder zum Ausdruck kommt — und hier hört man hinter aller Kritik auch das Herz des Verfassers schlagen —, wie stark das Zu sammenwirken von echt christlichen und weltlichen Motiven die gesamte Lebens arbeit Herzog Albrechts bestimmt. Von Anfang an war Albrecht durch seine enge menschliche Verbindung mit dem Nürnberger Andreas Osiander auf eine Bahn geführt worden, die es verbietet, in ihm nur einen Exponenten rein lutherischen Kirchentums mit melanchthonianischer Lehrgestaltung zu sehen. Und nicht von einer „preußischen Renaissance" glaubt Th. angesichts des Lebenswerks dieses Fürsten sprechen zu dürfen, sondern in Hinblick auf seine in den gesamten osteuropäischen Raum hinwirkenden Beziehungen von einem, wenn auch in säkularisierter Form erneuerten Missionsbestreben, wie es einst dem Deutschordensstaate sein Lebensrecht gegeben hatte. So kann man dem Verfasser nur zustimmen, wenn er zum Schluß darauf hinweist, daß für die Erforschung der preußischen Reformations geschichte sich aus solcher Auffassung wichtige neue Fragestellungen ergeben müßten.

Hamburg *Bruno Schumacher*

Die Berichte und Briefe des Rats und Gesandten Herzog Albrechts von Preußen Asverus von Brandt nebst den an ihn ergangenen Schreiben im Staatsarchiv zu Königsberg. 5. (Schluß)-Lieferung bearb. von Erhard Sprengel. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Walther Hubatsch. S. V—VII, 643—795. Hameln, Wilh. Thiele, 1953. Brosch. 18.50 DM.

Ahasverus von Brandt, aus angesehener altpreußischer Familie, studierte seit 1527 in Leipzig und als Stipendiat Herzog Albrechts 1536 in Wittenberg. Seit 1538 als „Rat" im Dienste des preußischen Herzogs, wird er von ihm für zwei Jahre zur Vollendung seiner diplomatischen Ausbildung an den Hof von Frankreich

eschickt, darauf ein Jahr nach Ungarn. Seit 1541 finden wir ihn dann an den verchiedensten deutschen Höfen, auf mehreren Reichstagen (Nürnberg, Speyer, Worms, 1543, 1544, 1545), in Polen, Litauen und Livland, 1546 ohne Mission als Augenzeugen des Schmalkaldischen Krieges, zuletzt auf dem Reichstag von Augsburg 1559. Sein Tod wird im Jahre 1561 urkundlich bezeugt. Brandt gehörte zu den meistbeschäftigten und zuverlässigsten diplomatischen Vertretern Herzog Albrechts aus dessen Spätzeit.

Der für die politische Geschichte Preußens und die Reformationsgeschichte wichtige Briefwechsel mit Albrecht und anderen Fürstlichkeiten, früher im Königsberger Staatsarchiv aufbewahrt, wurde schon 1904 von Adalbert Bezzenberger in seiner Bedeutung erkannt. Bis 1911 veröffentlichte er in drei Heften die Korrespondenz bis 1549. Nach längerer Unterbrechung durch den Krieg folgte 1921 noch Heft 4 (1550—1556). Mit Bezzenbergers Tode (1922) geriet die Arbeit ins Stocken.

Erst der Tatkraft von Walther Hubatsch ist es zu danken, daß gleich nach der Bergung des Königsberger Archivs in Goslar die Bezzenbergersche Publikation ihren Abschluß und in Erhard Sprengel einen sachkundigen Herausgeber fand, der durch Hinzufügung eines Personenregisters und einer biographischen Skizze auch die vier bis 1922 erschienen Lieferungen verständlich macht. Freilich umfaßt die 5. Lieferung, die hier allein zur Besprechung gelangen kann, nur die Jahre 1557—1559, aber auch sie lassen sowohl auf die politische Wirksamkeit und die Persönlichkeit Brandts wie auch auf die Pläne und den Charakter Albrechts ein helles Licht fallen. Die erste Hälfte des Jahres 1557 (S. 643—708) findet Brandt im polnisch-litauischen Königshofe in Warschau und Wilna beschäftigt mit der bekannten „Coadjutorfehde" und den Bemühungen, den Polenkönig zum Eingreifen in die livländischen Verhältnisse zu bewegen. Sehen wir Brandt hier, teilweise in Verbindung mit der Lübecker und dänischen Diplomatie, um den östlichen Angelpunkt der Politik seines fürstlichen Herrn kreisen, so führt uns nach einer einjährigen Pause das Jahr 1559 (S. 717—769) auf den Reichstag zu Augsburg, der nach dem Wunsche Kaiser Ferdinands I. dem kirchlichen Ausgleich und der Bewilligung der Türkenhilfe dienen sollte. Hier, auf deutschem Boden, hatte Brandt so recht Gelegenheit, die beiden westlichen Anliegen seines Herrn zu betreiben: die Lösung von der seit 1532 auf Albrecht ruhenden Reichsacht und die Belehnung mit einem Teil der fränkischen Hohenzollernlande, dem Erbteil des 1557 gefallenen Albrecht Alcibiades. Dabei erscheinen deutsche Fürstlichkeiten, selbst katholische, in Brandts Korrespondenz als einflußreiche Fürsprecher, anderseits als Gegenkraft der Deutsche Orden, vertreten durch seinen Deutschmeister. Neben der schwer überschaubaren deutschen Territorialpolitik läuft das zwangsläufig doppelseitige Verhältnis zum Reich und zu Polen einher. Auch die Eventualbelehnung Kurbrandenburgs mit Preußen unter Albrechts Förderung steht bereits zur Debatte.

Für die reformationsgeschichtliche Forschung ist gerade dieser Teil des Briefwechsels besonders interessant durch die Lichter, die aus ihm auf das Verhältnis der Konfessionen vor Abschluß des Tridentinums fallen. Reichsgedanke und gegenreformatorische Strömungen erscheinen hier in der Beleuchtung eines aufrichtig reformatorisch gesinnten preußischen Diplomaten.

Brandt zeigt sich aber nicht nur als ein mit scharfem politischem Urteilsvermögen ausgestatteter Beobachter und als ein unermüdlicher Sachwalter seines Landes und Herrschers, sondern auch als ein kluger und sachlich unterrichteter

Schilderer der kulturellen Verhältnisse seiner Zeit und der wechselnden Scha plätze seines Wirkens.

Da die sonstigen Quellen über Brandts Leben spärlich fließen, so seien eini Einzelheiten hervorgehoben, die — unbeschadet aller diplomatischen Sachlichkeit auf das menschliche Vertrauensverhältnis der beiden Korrespondenten ein Lic werfen: So etwa die schleppende Geschäftsführung (S. 691) der Polen; Bestechlic keit am polnischen Hofe („mit goldenem Spieß gestochen", S. 671. 678. 687 polnische Abneigung gegen Deutsche und Lutheraner in Wilna; Bemühungen d Kaisers, übermäßige Trunksucht an den Fürstenhöfen einzudämmen (S. 741 Bevorzugung fürstlicher Jagdvergnügungen vor dringenden diplomatischen Ve handlungen (S. 725. 729. 730); Protestantenverfolgungen in Spanien und Frankrei u. v. a. Auch der Humor kommt zu seinem Recht („Damit ich die hendel in mein groben kop brechte" (673), „ob ich wol kein rechtsvorschtendiger bin" (764 Mitteilungen über Herbergen, Reiseverhältnisse, Verkehr der Gesandten unte einander fehlen nicht, ebenso wie Klagen über Vernachlässigung der eigenen Hau wirtschaft infolge der Inanspruchnahme durch seinen Dienst.

Die Textedition entbehrt eines Kommentars, gibt aber zu sachlichen und sprac lichen Beanstandungen keinen Anlaß. Die Benutzung des politisch und kulture so ergiebigen Werkes würde durch ein Gesamtinhaltverzeichnis wesentlich erleic tert werden, da die Lieferungen 1—4 sich nur in wenigen deutschen Bibliothek befinden, ein Neudruck aber z. Z. kaum in Frage kommen würde.

Hamburg *Bruno Schumach*

Barbara Kurze, *Die Politik des Kurfürsten Ottheinrich von der Pfalz.* Unged Diss. (phil.) Bonn, 1953. 124 plus 87 Bl. Schreibmasch.

Diese ungedruckte Dissertation aus der Schule R. Nürnbergers verdient erns hafte Beachtung, weil sie erstmalig die Politik des Pfälzer Kurfürsten, der bish meist einseitig als Kunstfreund und Büchersammler geschildert wurde, ausführlic aus den Quellen darstellt. Das Wertvollste scheinen mir die breiten Auszüge au ungedrucktem Quellenmaterial: den kurpfälzischen Akten zur Reichs-, Kreis- un Konfessionspolitik im Geheimen Staatsarchiv München und den kursächsische Reichstagsakten in Dresden, ergänzt durch einen bisher unbekannten Entwurf z einem Vertrag mit Frankreich aus dem Archiv des Pariser Außenministerium Aus diesen Materialien läßt sich ein sehr anschauliches Bild der kurpfälzische Politik 1556—1559 gewinnen, an der die lutherisch-sächsischen Räte Ottheinrich (Minkwitz und Eb. v. d. Thann) fast noch mehr Anteil zu haben scheinen als d Kurfürst selbst. Bedenkt man, daß es sich um eine bloß dreijährige Regierun eines todkranken Mannes handelt, so staunt man über die Vielseitigkeit ihre politischen Initiative und die Entschiedenheit, mit der schon damals alle wesen lichen Züge der späteren, höchst aktiven Reichs- und Konfessionspolitik d pfälzischen Hofes vorgebildet wurden. Reichspolitik und Freistellung d Religion, freundschaftliche Annäherung und furchtsame Zurückhaltun gegenüber Frankreich, Landfriedensprobleme und Kreisverwaltung, vor alle aber das Problem der politischen Einigung des deutschen Protestantismus, sein Selbstverteidigung gegen die römische Aggression, die Behandlung der Wiede täufer, das Verhältnis zu den Hugenotten und zum polnischen Protestantismu — alles das wird behandelt, schließlich auch noch die innere Regierung des Lande

die Durchführung der Reformation, die Reform der Hochschule und die Kunstpflege am Hof. Leider bleibt die Darstellung ziemlich blaß und kraftlos. Auch das Bild der Persönlichkeit Ottheinrichs, auf das Verf. offenbar besonderen Wert legt, überzeugt nicht recht, zeigt gewisse innere Widersprüche und führt über die schon bekannten Einzelzüge kaum hinaus, auch nicht gegenüber Moritz Ritter. Ebenso erweckt die Schlußbetrachtung mit ihrem Versuch einer Gesamtbewertung mancherlei Bedenken. Gleichwohl wird die sehr fleißige Arbeit schon dadurch ihren Wert behalten, daß sie soviel Ungedrucktes oder in verschollener Literatur zerstreutes Quellenmaterial zusammenbringt.

Freiburg i. Br. *Gerhard Ritter*

Conrad André Beerli, *Le peintre poète Nicolaus Manuel et l'évolution sociale de son temps.* Genève, Librairie E. Droz, 1953. X, 382 S., 28 Tafeln. Sfr. 32.—.

Niklaus Manuel: damit ist der bedeutende Schweizer Maler, Dichter, Krieger, Staatsmann und Reformator von Bern gemeint, den die meisten nur wegen seiner originellen Fastnachts- und Reformationsspiele kennen; erst seit einigen Jahrzehnten weiß man auch den keineswegs geringeren Maler und seine zum großen Teil einzigartigen Gemälde in den Museen von Bern und Basel zu würdigen. Etwa um 1483 geboren, ist er gut zwölf Jahre jünger als Dürer, dessen Lebenszeit der Berner nur um zwei Jahre überschreitet († 1530). Vielseitig wie so viele Meister der Renaissance, teilt Manuel mit Leonardo da Vinci wohl dessen uneheliche Geburt, möglicherweise sogar die transalpine Herkunft, mit Matthias Grünewald den mehrfach geänderten Namen und eine geheimnisvolle Signatur, mit vielen deutschen und Schweizer Meistern jahrhundertelange Vergessenheit. Als Niklaus Alleman tritt er 1509 bei seiner Berner Verheiratung in unser Blickfeld. Viele haben ihn deshalb mit Emanuel de Alamanis und Jakob Alaman, die (vielleicht als Berner oder als Genfer) in Chieri bei Turin eine Apotheke besaßen, in Beziehung gebracht. Schon als Manuel im folgenden Jahre (zufolge der patrizischen Heirat?) in den Berner Großen Rat gelangte, wird er nur noch mit den Vornamen Niclaus Emanuel genannt. Seine Gemälde und zahlreichen Zeichnungen aber sind mit NMD signiert. Das wird, bloß 56 Jahre nach des Künstlers Tod, in den Inventaren des Basler Sammlers Basilius Amerbach als Niklaus Manuel Deutsch erklärt, mithin als Übersetzung des „Alleman". Den Berner Biographen will das bis heute nicht passen. Schweizerdeutsch „Tütsch" ergebe nicht „Deutsch". Aber vielleicht hat Manuel wirklich, wie manche aus gewissen Zügen seiner Malerei erkennen wollen, einmal in der Nähe Albrecht Dürers geweilt, der ja selbst den magyarischen Herkunftsort seines Vaters (Ajtó = Tür) in „Dürer" (statt in „Türer") verwandelte, indessen der nach Köln gelangte Onkel weiter „Unger" (der Ungar) genannt wurde. Möglicherweise hat doch sowohl der Berner im Großen Rat, wie der Krieger in französischen Diensten und der Staatsmann und Reformator in hervorragenden Missionen das ihm des öftern aufgerupfte „Ausländertum" nicht gar so offensichtlich in seinem Namen (oder Beinamen) tragen wollen.

Doch „niemand kann alles wissen", so lautete des Künstlers oft den Zeichnungen beigefügte Devise: NKAW. Auf die Namensfrage geht das neue, bisher umfangreichste Werk über Niklaus Manuel kaum ein, so umsichtig sonst alle Quellenschriften und die an die 70 seit Grüneisens erster, 1837 in Stuttgart erschienener Monographie weiter dazugekommenen Darstellungen berücksichtigt werden.

Beerlis Werk ist nicht primär kunstgeschichtlich, weder in den eigentlichen kunst kritischen Fragen, noch in den Perspektiven, welche die neuere Kunstwissenscha aus der optischen Analyse von Kunstwerken für die geistige Welt des Künstler und seiner Zeit zu gewinnen weiß. Es überschüttet seine sofort gefesselten Leser m der Überfülle lebendiger Berichte und Untersuchungen zur kriegerischen, politische und religiösen Existenz, die in der Schweiz so oft in kleinen Zeitschriften und Jahr büchern verborgen bleiben, und zieht — mit der schönen Disziplin und Elegan einer gut französischen Diktion — Manuels ungemein schweizerische Bilderfreud und Dichtung vor allem zur Illustrierung der kulturhistorischen und zeitpsycho logischen Thesen heran, die Beerli besonders am Herzen liegen.

In der Tat ist es ja fast einmalig, wie der im Kriegsleben ohne Scheu (wenn auc viel feiner als ein Urs Graf) übermütigsten Skizzen weiblich nackten Marketender tums zugeneigte Künstler wirklich ohne inneren Bruch zum bürgerlichen Staats mann und strengen, selbst vor Enthauptungen nicht zurückschreckenden Führe der Berner Reformation heranreift. Aber sind das nicht bloß die urkräftigen alpen haften Echos eines ungeheuren europäischen Gewitters, das sich jenes Mal hanc greiflich genug zwischen Papst, Kaiser, König entfesselt hatte? „Video saeculum hoc esse malum et periculosum", so schrieb Erasmus von Rotterdam damals, al die Türken schon Belgrad eroberten, an Kardinal Schinner (den „roten Fuchs" im Wallis). Julius II. aber warb als „pontifice terribile" bei den Eidgenossen um di „arma vestra Dei benignitate invicta". Doch dienten deren 18 Fuß lange Spieß in neuer „mazedonischer Schlachtordnung" nicht weniger dem Feinde Seiner Heilig keit, Franz I. von Frankreich. So zog denn aus den notleidenden Schweizer Täler und Landschaften mit über zehntausend Kameraden auch Niklaus Manuel zweima 1516 und 1522, über die Alpen. „Wie Ihr das Jungvieh über die Pässe zum Verkau ins Lombardische treibt, so entleert Ihr unsere Täler — und Ihr kommt ja nachhe auch ohne das Vieh zurück", klagte das seiner Söhne und Brüder verlustig gehend Volk die politischen und militärischen Anführer an. Manuel erhielt als Kriegs sekretär Ludwig v. Erlachs für drei Monate Feldzug 3000 Kronen, während Erlac mit 23 000 Pfund honoriert war, genug, um damit die Herrschaft Spiez zu erwerben Die Reisläufer mußten nach der Schlacht von Novara (wo Manuel verwunde wurde) mit 13 Batzen und 13 Kreuzern zufrieden sein. Dann fielen vor Bicocc ihrer 4000 in einer Stunde. Kein Wunder, daß Manuel damals sein „Botz marte Küri Velti" schrie und den psychologisch so ergreifenden „Traum" dichtet. Wenn die Schweizer Maximilians, im April 1516 am Schlachtfeld von Marignano vorbei kommend, ihre nach Tausenden zählenden, sieben Monate zuvor gefallenen Kameraden noch unbestattet fanden, so begreift man — neben der unerhörten Lebensfreude der zu Geld, Seide und Schmuck gekommenen Leute — die noch weit tiefer gehende Todeserschütterung der Schweizer.

Da entsteht, wie Beerli ausführlich entwickelt, beides: eine unglaubliche rasche Entfaltung des Eidgenossen vom „barbarischen enfant terrible" zum ver ständnisvollen, ja raffinierten Genießer des Lebens und andererseits, in der „Kon frontation der Menschen mit ihrem „*double*", dem „Tode" eine noch heftigere Individuation, wie sie an Manuels Berner Totentanzfolge aufgezeigt werden kann Im einen wie im andern Fall gelingt selbst in den so traditionsgebundenen Gegen den der Schweiz verhältnismäßig rasch die „Befreiung vom Mittelalter" und eine Erschütterung der Glaubensverhältnisse, die vielfach zur Reformation

führt. Gelegentlich zieht dabei Beerli in seine „*recherche, du temps perdu* (Proust)" vielleicht doch einen Faden nicht dahin gehöriger moderner Psychologie ein. So etwa im Erkennen-Wollen gewisser „*tendances érotico-sadiques*" in der Malerei Manuels. Das würde, im modernen Sinne, nicht einmal für Urs Graf ganz richtig sein. Großartig die Erfassung der Spiele und Dichtungen Manuels bis in die Verwandlung der Sprache und Figuren hinein. Und wie wichtig ist, nach eingehender Behandlung, die Erkenntnis, daß in der Schweiz „jede Stadt ihre eigene Reformation" hat!

Riehen bei Basel — *Walter Ueberwasser*

J. K. S. Reid (editor and translator) *Calvin: Theological Treatises.* (Library of Christian Classics, vol. XXII.) Philadelphia, The Westminster Press, 1954. 355 Pp. $ 5.00.

This volume presents us with a selection of Calvin's theological treatises not otherwise readily available in English. Its usefulness consists not in presenting any elements of Calvin's system which cannot be found elsewhere in his work, but in showing how he wielded weapons and used tools previously forged, in the accomplishment of specific tasks — tasks of teaching, of administration, of polemic. "The fact is that the Treatises introduce to the reader not a change of matter, but a diversity of application" (p. 14).

Among the treatises selected for the first of the three divisions is the famous *Ecclesiastical Ordinances*, as drawn up by Calvin and his colleagues, with the changes made by the City Councils at Geneva shown in notes. Others are short treatments in the form of catechisms, articles, and treatises on such subjects as the government of country churches, the Eucharist, predestination, etc. The second part is an abridgment of *The Necessity of Reforming the Church*, addressed to the Emperor Charles V at the Diet of Spires (1539). The third part contains controversial pieces: The *Reply to Sadolet* is a compact statement of the Reformed position as opposed to Roman Catholicism; several others contain polemics against Protestants of other doctrinal positions. Noteworthy are those against Heshusius, the strict Lutheran, and that against "a certain worthless person" (Castellio). This is Calvin's second reply in the controversy between the two men.

The Rev. Prof. Reid occupies the chair of theology in the University of Leeds. His selection of treatises is admirable. The translation (in the case of all but three of the treatises new, and in those three virtually so) preserves the balanced and purposeful march of Calvin's prose.

Concord, Mass. — *Dick Cameron*

John F. Fulton, *Michael Servetus Humanist and Martyr:* With a bibliography of his works and census of known copies by Madeline E. Stanton. New York, Herbert Reichner, 1953. 98 Pp.

Dr. Fulton is renowned in part for his admirable bibliographies of important figures in the history of science. One recalls his work on Robert Boyle. Here he has elucidated the many problems connected with the bibliography of the works of Michael Servetus, for not only were the originals subject to vicissitudes by reason of the efforts to destroy them but the translations likewise. Ther arity of the originals led to counterfeit reprints, and these also present pitfalls to bibliographers. The reader of this work is placed in a position to discriminate because title pages of the genuine and the spurious are both reproduced. The industry of Miss Stanton

has compiled a census of the extant copies both of the originals and of the reprints. One is amazed to discover how much has eluded the pursuit of censors. This booklet is handsomely produced.

Yale University *Roland H. Bainton*

Helen C. White, *The Tudor Books of Private Devotion*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1951. 282 S. $ 4.75.

Das relativ geringe Interesse, das man auf protestantischer Seite der Gebetsliteratur entgegenbringt, ist eines von den Symptomen der inneren Säkularisierung, in deren Bann man — anders als die Reformatoren — kein Verständnis mehr hat für eine in zuchtvollem Gebetsleben gründende Orientierung und Bewährung im Alltag. Da ist es gewiß ein gutes Zeichen und Anzeichen der Kursänderung, wenn die Gebetsliteratur in ihrer Erforschung wie in ihrer praktischen Auswertung allmählich eine wachsende Aufmerksamkeit erfährt. An neueren Publikationen ist für den skandinavischen — näherhin dänischen — Bereich die gründliche schwedische Dissertation von Krister Gierow zu nennen: Den evangeliska Boenelitteraturen i Danmark 1526—1575, Lund 1948. Sie wirft auch auf die deutschen Verhältnisse besonders in den Fragen der nicht geringen Abhängigkeit der dänischen Literatur neues Licht. Im deutschsprachigen Raum hat sich zwar noch kein Fortsetzer der schönen Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur von Paul Althaus d. Ä. gefunden, doch zeugen Veröffentlichungen auf alt- und neutestamentlichem (ich denke an Hesse: Fürbitte im AT. und Lohmeyer: Das Vaterunser, 1946), auf ökumenischem (Walter Nigg: Gebete der Christenheit, 1950) auf systematischem (etwa Thielickes theol. Besinnung über das Wesen des Gebets „Vom Amt des Beters", 1941; A. de Quervain: Das Gebet, 1948; Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III, 4, 1951, S. 95ff.) wie auf praktisch-theologischem Gebiet (Thielicke, Das Gebet das die Welt umspannt. Eine Auswertung reformierter Gebetstexte in dem von E. Wolf und M. Albertz hrsg. „Kirchenbuch", München 1941) von einem wacheren Interesse an den Fragen des Gebets.

Ähnlich verhält es sich im angelsächsischen Bereich, dem gegenüber man freilich einräumen muß, daß die „devotional literature" und die mit ihr verbundene Einübung im Christentum ohnehin höher im Kurs und besser in Pflege stand und steht als im protestantischen Teil des europäischen Kontinents. Um so verwunderlicher ist es, daß zwar die im Gottesdienst verwendeten Andachtsbücher (vgl. zur Übersicht für England das erstmalig 1945 erschienene Buch von Stanley Morison, English Prayer Books, An Introduction to the Literature of Christian Public Worship, Cambridge, 3. Aufl. 1949) recht viel, die im privaten Gebrauch stehenden dagegen recht wenig beachtet worden sind. Es war daher ein begrüßenswerter Gedanke der amerikanischen Verfasserin, sich in ihrem Buch der privaten Andachtsliteratur intensiver zuzuwenden. Sie hat das unternommen unter Heranziehung der Bestände der Huntington Library, aber auch der des Britischen Museums, der Bodleiana und der Universitätsbibliothek von Cambridge.

Die Verf. setzt mit der Beleuchtung des mittelalterlichen Erbes ein, hebt darauf die Bedeutung des Psalters, vor allem der englischen Versionen vor der Reformation hervor, um sich dann besonders dem Typus von Andachtsbüchern zu widmen, der im angelsächsischen Sprachgebrauch „Primer" heißt. Wo die Bezeichnung herkommt, ist noch nicht restlos geklärt. Einige bringen sie mit der Prim des Stundengebets in Zusammenhang, andere — und zwar die meisten Experten —

t liber primarius als dem ersten Buch im Hause, aus dem man nicht zuletzt lesen nte. Der Titel „The Prymer or Lay Folks' Prayer Book", den Littlehales bei seiner sgabe im Rahmen der Early English Text Society wählte, trifft die Sache. Im runde ein Derivat des Psalters, sind diese Andachtsbücher eine nach dem Stungebet angeordnete Kompilation von Gebeten, also Laienbreviere. Wie schon die orae canonicae im Abendland inhaltlich verschieden aufgebaut waren — in ngland setzten sich die Horae ad usum Sarum am meisten durch —, so hatten ch die Laienbreviere keine einheitliche Form, nur daß ihre Bestandteile sich in r Hauptsache um das Stundengebet gruppierten, natürlich in einer mit Rücksicht f die Laien verkürzten Fassung. Und zwar gab sich dieses Stundengebet speziell s Horae Beatissimae Virginis Mariae, wobei in den Hymnen, Kantika, Lesungen, ersikeln und Antiphonen auf Maria Rücksicht genommen wurde. Sonst enthielten e etwa den Dekalog, das Glaubensbekenntnis, die Litanei, Gebete für die Toten, e sieben Bußpsalmen, die fünfzehn Stufenpsalmen u. a. m. Was also in England m ersten Viertel des 14. Jhs. an eingeführt und unter dem Namen „Primer" kannt wurde, entspricht in Frankreich den Livres d'heures und in Deutschland m Hortulus animae.

Nach einer allgemeinen Übersicht über die mannigfach wechselnden Bestandile der lateinischen Laienbreviere geht die Verf. dem Prozeß der fortschreitenden bersetzung in die englische Sprache nach: zuerst wurden in die lateinische Fassung nglische Hinweise über den Charakter des jeweiligen Gebetes eingestreut, dann uchte als Herzstück der lateinischen Ausgaben in englischer Sprache eine ganze ruppe von Gebeten für die Nöte des Alltags auf, schließlich erschienen vollständige bersetzungen, deren Uneinheitlichkeit manch aufschlußreiche Beobachtung uläßt.

Den wohl interessantesten Teil der Arbeit bilden die Kapitel VI—VIII, in enen die Laienbreviere unter dem Gesichtspunkt untersucht werden, wieweit ie als brauchbares Mittel zur Verbreitung der verschiedenen reformatorischen Richtungen im England des 16. Jhs. gehandhabt worden sind. Da gab es auf der inen Seite die echt reformatorischen Bestrebungen, wie sie in dem als „Byddell-Marshall primer" bekannten Gebetbuch von 1535 ihren Niederschlag fanden, benso in dem von Thomas Godfray in London gedruckten Laienbrevier. (Nicht berzeugend ist der S. 89 versuchte Nachweis, daß dieses identisch sei mit dem Gebetbuch, das Thomas Morus in seinem Vorwort zur „Confutacion of Tyndales Aunswere" von 1532 als von George Joye verfaßt erwähnt). Auf der andern Seite war es Heinrich VIII., der die Bedeutung der Laienbreviere für die Propagierung seiner besonderen Linie erkannte und 1545 erstmalig ein offizielles Volksgebetbuch veröffentlichen ließ, das, wie die Verf. zeigt, stark abhängig ist von einem Pariser Laienbrevier von 1538. Nachher sind staatlicherseits noch weitere Laienbreviere erschienen.

Im weiteren Verlauf beleuchtet die Verf. u. a. gewisse Zusammenhänge zwischen dem Laienbrevier und dem Book of Common Prayer, welches die Gebetsfrage nur für den Gebrauch im Gottesdienst löst, nicht aber für den Hausgebrauch. Dabei ist zu berücksichtigen, daß zur „private devotion", von der im Titel des vorliegenden Buches die Rede ist, auch der gottesdienstliche Gebrauch der im Laienbrevier vorhandenen Stillgebete während der Messe gehört. Nicht wenig Licht fällt auf allgemeine Gebetsversammlungen wie etwa Becons „The Pathwai unto Prayer"

und „Pomander of Prayer", welch letzteres sein wirksamstes, während das fü Kranke und Sterbende gedachte „The Sycke Mannes Salve" sein populärste Gebetbuch ist. Daneben werden eine Reihe von anderen als geistliche Führe dienende Anleitungen und Meditationen zum Gebet vorgeführt, wobei der Einflu der Precationes aliquot des Erasmus und der Preces et Meditationes Diurnae vo Vives besonders hervorgehoben wird.

Das Buch, das eine wertvolle Bereicherung unseres Wissens auf diesem Gebie darstellt, ist inzwischen glücklich ergänzt worden durch eine schöne Untersuchun über die Beeinflussung der englischen Bibelübersetzung durch die Schriftteile de Laienbreviere (Charles C. Butterworth, The English Primers (1529—1545), Phila delphia, 1953).

Göttingen *Erich Rot*

Charles A. Muses, *Illumination on Jacob Boehme. The Work of Dionysius Andrea Freher.* New York, Kings Crown Press, Columbia University, 1951. XVII, 201 S $ 3.50.

Angeregt durch deutsche, mystisch gerichtete Emigranten haben sich in Hollan und England früher als in Deutschland Kreise von Böhme-Verehrern gebildet, di sein Werk gepflegt, erläutert und weitergegeben haben. Während die Gruppen un Gichtel in Holland und die Philadelphische Sozietät um Jane Lead, Francis Lee u. a schon einigermaßen bekannt sind, hat bisher eine Gestalt kaum Beachtung gefun den, die unter den Philadelphen selbst den Ruhm genauester Vertrautheit und innigster Wesensgemeinschaft mit Böhmes Mystik genoß: Dionysius Freher M. hat mit viel Liebe das wenige gesammelt, was sich über sein Leben (1649 in Nürnberg geb., vor 1699 in England, 1728 in London gest.) sagen läßt. Böhme a wissenschaftlicher Bildung überragend, hat er sich doch in jahrzehntelanger stille und ausschließlicher Arbeit zu seinem Exegeten gemacht. Davon zeugt der umfang reiche handschriftliche Nachlaß, der sich vor allem im Britischen Museum, Dr. Willi ams' Library in London, der Bibliothek der Columbia Universität in New York und an einigen anderen Stellen befindet. Es ist der Hauptzweck der vorliegende Untersuchung, zu dieser greatest extant mine of unexplored Boehme literatu (H. Brinton, Mystic Will 1930, S. 71) durch sorgfältige Beschreibung und Darstel lung der Geschichte der Handschriften hinzuführen. Von besonderem Interesse sind dabei die nur in der Columbia Bibliothek in einem vollständigen Exempla vorhandenen Paradoxa Emblemata, die 153 symbolische Figuren und Diagramme enthalten (S. 111). M. vermutet (S. 175), daß auch die in die Gichtelsche erste Gesamtausgabe von 1682 aufgenommenen Diagramme von Freher stammen, de damit zum Hauptschöpfer dieser auch von Böhme selbst schon gelegentlich ver wandten symbolischen Illustration seiner Schriften würde. Von der Lehre Freher erhält man noch keinen umfassenden Eindruck. M. greift vor allem seine mit Böhme übereinstimmende Auffassung des Bösen und seine stark mit figürlichen Mitteln arbeitende Ausdeutung der „sieben Naturgeister" Böhmes heraus. Im Anfang teilt er das bisher unbekannte Testament Frehers aus einer in Los Angeles befind lichen Handschrift mit. Die Böhme-Forschung ist dem Verf. Dank dafür schuldig daß er einen Mann, der in aller Stille so viel wie kaum ein anderer für die Verbrei tung der Böhmeschen Mystik in England getan hat, zum erstenmal ins Licht gestellt hat.

Heidelberg *Heinrich Bornkamm*

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
und der American Society for Reformation Research

Copyright 1955 by C. Bertelsmann Gütersloh
Gesamtherstellung Mohn & Co GmbH Gütersloh
Alle Rechte vorbehalten. Printed in Germany

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 22 DM bzw. 5 $; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 17.60 DM bzw. 4 $.

Zahlungen deutscher Abonnenten gehen an den Verlag, Postscheckkonto Hannover 130.
Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. George W. Forell, School of Religion, State University of Iowa, Iowa City, Iowa.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, 204 Social Science Building, University of Indiana, Bloomington, Indiana;
in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 22 DM or $5 a year. For members of either society it is 17.60 DM or $4 a year.

German subscribers are asked to send their subscriptions directly to the publisher, American subscribers to Professor George W. Forell, School of Religion, State University of Iowa, Iowa City, Iowa.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, 204 Social Science Building, University of Indiana, Bloomington, Indiana. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.